من شروح عقائد أهل السنة والجماعة

شرح صغرى الصغرى

في علم التوحيد

للإمام أبي عبد الله محمد بن يوسف السنوسي
المتوفى في سنة ٨٩٥ هـ

علق عليه
الأستاذ سعيد فوده

دار الرازي

شرح صغرى الصغرى في علم التوحيد
للإمام أبي عبد الله محمد بن يوسف السنوسي
دار الرازي

ALBORDJ.BLOGSPOT.COM

شرح صغرى الصغرى
في علم التوحيد

دار الرازي
للطباعة والنشر والتوزيع
عمان — الأردن

حقوق الطبع محفوظة

الطبعة الأولى
١٤٢٧هـ — ٢٠٠٦م

رقم الإيداع لدى دائرة المكتبة الوطنية:
٢٠٠٦/٥/١٣٦٦

رقم الإجازة المتسلسل لدى دائرة المطبوعات والنشر:
٢٠٠٦/٥/١٤٢٨

تصنيف: الإمام أبي عبد الله السنوسي

تعليق: سعيد عبد اللطيف فودة

عدد الصفحات: ١٢٨ صفحة

قياس القطع: ١٧× ٢٤

تمت المراجعة والتصحيح والإخراج
في دار الرازي للطباعة والنشر والتوزيع

تطلب منشوراتنا على العنوان التالي:
دار الرازي
ص. ب ٩٢٧٦٠١ عمان ١١١٩٠ الأردن
تلفون: ٤٦٤٦١١٦
فاكس: ٤٦٤٦١٠٦
E-Mail:alrazi003@yahoo.com
www.al-razi.net

شرح صغرى الصغرى

في علم التوحيد

تصنيف

الإمام أبي عبد الله السنوسي

رحمه الله تعالى (ت ٨٩٥ هـ)

علّق عليه

سعيد عبد اللطيف فودة

دار الرازي

بسم الله الرحمن الرحيم

خطبة الكتاب

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله حقَّ حمده، الحمد لله رب العالمين، خالق الناس بلا مثال سابق، الحمد له الذي لا يشبهه شيء ولا يشبه شيئاً. والصلاة والسلام على سيد البشر أجمعين، وأفضل الخلق، وعلى آله وصحبه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

أما بعد:

فإن علم التوحيد أشرف العلوم الإسلامية على الإطلاق، وهو أساس الدين، وبه تحصل النجاة من الظلمات الاعتقادية وما يترتب عليها من مفاسد، ويصل الإنسان بتعلمه إلى العلم بالعقائد الصحيحة الواضحة، بأدلتها البرهانية.

والمتمكنون في هذا العلم الشريف هم المؤهلون لحفظ أركان الدين إذا اتقوا وكانوا يؤمنون.

وأهل السنّة والجماعة اهتموا بهذا العلم الجليل وأفردوا فيه الكتب الحسان، وتعددت طرق تأليفهم فيه، ليتمكنوا من إيصاله إلى جمهور الناس الخاصة منهم والعامة، وتَعَدُّدُ طُرُقهم في التأليف لا يستلزم اختلافهم في المذاهب، بل هذا اختلاف وسائل وطرق، وكلهم يجتمعون على مذهب أهل السنة.

وقد برز من أئمة السنة والجماعة علماء عظام ألفوا في هذا العلم واشتهروا به، ونصروا المذهب الحق والقول الصدق. ومن هؤلاء العلماء الإمام الأشعري وقبله الإمام أبو حنيفة، ومنهم الباقلاني وابن فورك والبيهقي والجويني والغزالي والرازي والآمدي والسعد التفتازاني والعضد وغيرهم، ثُمَّ تواترت العلماء الجِلّة – كالشيخ الدردير والشيخ زكريا الأنصاري والبيجوري واللقاني والسنوسي وابن التلمساني وغيرهم.

ورغبة منا في خدمة الحق وأهله: فقد قمنا بإعادة صفِّ هذا الكتاب المفيد المسمَّى بـ"**شرح صغرى الصغرى**" للإمام العلامة أبي عبد الله السنوسي رحمه الله تعالى.

وهذا الكتاب، مهم جداً، وله مكانة خاصة بين سائر كتب الإمام السنوسي، وسوف نبين فيما يأتي جهات تميزه:

خصائص هذا الكتاب:

١. لقد كتب المؤلف رحمه الله تعالى كتابه بلغة فصيحة وتعبيرات راقية ومباشرة.

٢. لا يوجد فيه تعقيد لغوي ولا اختصار مخل، فالقارئ أو المدرّس يكتفي بالنظر فيه نظراً عادياً لكي يفهم المقصود من الكلام، فلن يكون هناك داع لاستنفاد جهد لحلّ العبارات.

٣. اعتمد الإمام السنوسي في هذا الكتاب الطريقة المشهورة في تقسيم الصفات إلى سلبية ونفسية ومعانٍ، ولم يتبع الطريقة التي سلكها في كتاب "شرح أم البراهين"، حيث قسم الصفات هناك إلى نفسية وسلبية ومعانٍ ومعنوية، وبناءً على هذا فإن طريقة هذا الكتاب أكثر انسجاماً مع الجمهور من الأشاعرة.

٤. لقد لَفَتَ الإمام السنوسي في أثناء كتابه هذا النظر إلى قواعد كلية ودقائق عقلية وطرق استدلالية مهمة جداً، وقد قمنا بالتعليق عليها بحسب ما يلائم في محلها.

٥. تميز الإمام السنوسي في شرحه هذا بطريقة مبتكرة في التوضيح، وضربَ أمثلة لطيفة أقرب إلى بيان المقصود مما اعتمده في بعض كتبه الأخرى؛ وذلك نحو ما جعله محلاًّ للتمانع هنا وهو الوجود، أي وجود الشيء، وفي "أم البراهين" و"شرحها" جعل محل التمانع الجوهر الفرد. والمثالان صحيحان، لكن لا يخفى ما في مثال الوجود من دقة بيّنّا وجهها في محله، وهذا لا يعني أن مثال الجوهر الفرد غلط كما هو واضحٌ، بل هو صحيح على فرض وجوده، خلافاً لما ظنه بعض الجهلة من فساد المثال مطلقاً، فاعتبر ذكر العلماء للجوهر الفرد هنا دليلاً بعينه أو ركناً من الدليل، وليس هو كذلك كما يعرفه كل عاقل، وإنما هو مثال لما لا يمكن أن يكون مخلوقاً لخالِقَيْنِ دفعة واحدة، وإنما ضربوا هذا المثال ليصرفوا عن الذهن احتمال الاقتسام، أي أن يخلق كُلٌّ واحد من الإلهين المفروضين قسماً، وإنما يزول هذا الاحتمال لوضوح أن الجزء لا يتجزأ بالفرض. وهذا الظانُّ قد اعترض على دليل التمانع بهذه الصورة والمثال على صفحات الإنترنت، ثم نشر كتاباً يزعم أنه يردّ عليَّ فيه ردوداً علمية وسماه بـ "إحكام التقييد"، ولم يجرؤ على نشره باسمه، فأغرى بعض أتباعه بكتابة اسمه عليه.

٦. ومما تميز به الإمام السنوسي في هذا الكتاب ذكرُه للعديدِ من الآيات التي توهم منها بعض الجهلة وقوع الأنبياء في المعاصي، وفَسَّرها على وجوه مُعْتَمَدَةٍ من غير أن يشغل القارئ بتكثير وجوه تفسيرها تقريباً للمبتدئ.

٧. ومما تميز به هذا الشرحُ ردُّه على اليهود والنصارى وغيرهم ممن خالفوا أصل الدين الإسلامي، وإرجاعه ببراعة لأفكار بعض الفرق المنتمية للإسلام إلى الأصول والقواعد الأساسية التي انطلقوا منها.

٨. ومما تميز به هذا الشرح تنبيه المؤلف على حقيقة بعض الأقوال لعلماء من أهل السنة، كما فعل في شرحه لحقيقة قول الإمام الجويني في العلاقة بين المقدمات والنتيجة، وقد شرحنا ذلك في محله.

٩. ومن ذلك بناؤه ببراعةٍ تامة كثيراً من الأحكام العقائدية على بعض الأصول الكلية، كنفي التسلسل، وعدم اتصاف الله بالحوادث، ولزوم إثبات الإرادة والاختيار، وغيرها من الأصول الجليلة التي تتوقف عليها العديد من الأحكام العقائدية. وقد اعتنيت في الحواشي التي وضعتها بتوضيح ذلك كله وتقريبه إلى القارئ الكريم بصورة مناسبة.

١٠. ومنها تنبيهه على منشأ الغلط في مذاهب الخصوم – كالمجسمة والمعتزلة وغيرهم من الفرق الإسلامية – وكذلك قام ببيان مبادئ فكر اليهود والنصارى والفلاسفة.

ولا نستطيع أن نبين في هذه المقدمة المختصرة جميع خصائص هذا الكتاب المفيد، فلو فعلنا ذلك لطال الكلام وخرجت عن كونها مقدِّمة. ونترك ذلك للقارئ عندما يقرأ الكتاب بتمعن ويتأمل فيما علقناه عليه مِن حواشٍ.

تنبيه لآراء بعض الكُتّاب في الإمام السنوسي:

سأورد هنا مثالين لغلط في حق السنوسي وقع فيه بعض المؤلفين، وصاحب كل غلط من هذين الغلطين يشترك مع أخيه في " عدم علمه بالسنوسي والمذهب الأشعري عموماً "، وكل منهما يقلِّد في كلامه غيره وهو يُظهر نفسه بصفة المجتهد:

المثال الأول:

ابن بدران في كتاب "المدخل"

(الإمام السنوسي وافتراء ابن بدران عليه)

لقد أكثر بعض الناس — وهم المنتسبون افتراءً إلى السلف الصالح، وحقيقة أمرهم هو التجسيم والتشبيه، وإن لم يجرؤ أكثرهم على التصريح بحقيقة معتقدة؛ أكثرَ هؤلاء من الكلام على أهل السنة والجماعة، وهم الأشاعرة والماتريدية وكل من يعتقد بمعتقدهم ويدين بطريقتهم وإن لم ينتسب إليهم بالاسم. وصاروا يشنعون على أهل السنة بشتى الوسائل والأساليب، منها: نسبة أقوال إليهم وهم بريئون منها، ومنها: إلزامهم بلوازم لا تلزمهم، كل هذا وغيره من التدليس عليهم ليحاولوا إثبات مذهبهم المبنيّ على التجسيم والتشبيه، وهم في هذه المحاولات يصطدمون بأعمدة وجبال راسخة هم علماء أهل السنة، فيجدونهم يقولون بما يقول به أهل السنة، ويجدون أن لهؤلاء العلماء من السمعة القوية والقدم الراسخة والكتب المشهورة المنشورة ما يمنعهم من القدح فيهم علانية، ومن هؤلاء الأعلام: الإمام النووي والعز بن عبد السلام وابن حجر العسقلاني والقاضي عياض والقرطبي صاحب "المفهم في شرح مسلم" وابن العربي المالكي وكثير من شراح الحديث،والمفسرين والفقهاء والأصوليين واللغويين وغيرهم، ويمنعهم ذلك من القول صراحة بأنهم ليسوا من القائلين بمذهبهم المرذول وإلا لبان عوارهم، فصاروا يخيلون للناس بكلام فارغ لا طائل تحته بشتّى الأساليب أن هؤلاء العلماء على طريقتهم — حاشاهم — وأنى يستطيعون!

فقالوا عن إمام الحرمين إنه تراجع عن مذهبه الذي يعتنقه إلى مذهبهم التيمي التجسيمي، وقد بيّنا مدى الخطأ في كلامهم هذا في موضع آخر، وذكروا الشيء نفسه عن الإمام فخر الدين الرازي، وقولهم داحض، ويتمسكون في ذلك بوصيته، وقد بيّنّا خلاصة معاني وصيته في مقالة خاصة، وأظهرنا أنه لم يتراجع مطلقاً عن مذهب الأشاعرة، وغاية ما حضّ عليه الإمام في وصيته هو طريقة التفويض والاعتماد على حجج القرآن. والتفويض هو من مذهب الأشاعرة ومؤيَّد منصور لديهم، يقول عنه هؤلاء إنه مذهب أشد بطلاناً من مذهب الفلاسفة الملحدين، وقد تبعهم في هذا القول بعض من انقلب على عقبيه مُدّعياً الاجتهاد، وادعى أن التفويض طريق إلى التجسيم، ولذلك فهو مذهب مرذول، ولا أظن هذا المدَّعي يستطيع تصوير طريقة التفويض على وجهها، وإنما

التفويض مذهب كثيرين من الصحابة والتابعين وعلماء الدين. ولكن التيمية يأبون إلا التشبيه والتجسيم. ومِنْ أعجب ما رأيته قول بعضهم من المغترِّين بالحرّاني المبهورين به: إن الإمام السنوسي رجع إلى الحق المبين، وكان يقصد بهذا أن يقول: إن السنوسيَّ أيضاً قد تراجع عن مذهبه، أو إنه أبان عن الحق الذي لا يقول به الأشاعرة وخالفهم ... وهذا هو ابن بدران الحنبليّ في كتابه "المدخل". وسننقل هنا نَصَّ كلامه ونصَّ كلام الإمام السنوسي رحمه الله ليبين وَجْهُ الحقِّ، ونبدأ بكلام السنوسي الذي علق عليه ابن بدران، وهو في "شرح أم البراهين" له:

قال الإمام السنوسي:

"كلام الله تعالى القائم بذاته هو صفة أزلية، ليس بِحَرْفٍ ولا صوت، ولا يقبل العدم وما في معناه من السكوت، ولا التبعيض ولا التقديم ولا التأخير، ثم هو مع وحدته متعلقٌ، أي: دالٌّ أزلاً وأبداً على جميع معلوماته التي لا نهاية لها. وهو الذي عُبِّرَ عنه بالنظم المعجز المسمّى أيضاً بكلام الله تعالى حقيقة لغوية لوجود كلامه عز وجل فيه بحسب الدلالة لا بالحلول.

ويسميان قرآناً أيضاً.

وكنه هذه الصفة وسائر صفاته تعالى محجوب عن العقل كذاته جل وعز، فليس لأحد أنْ يخوض في الكنه بعد معرفة ما يجب لذاته تعالى ولصفاته، وما يوجد في كتب العلماء من التمثيل بالكلام النفسي في الشاهد عند ردّهم على المعتزلة القائلين بانحصار الكلام في الحروف والأصوات، لا يُفْهَمُ منه تشبيه كلامه جلَّ وعز بكلامنا النفسي في الكنه، تعالى وجل عن أن يكون له شريك في ذاته أو صفاته أو أفعاله! وكيف يُتَوَهَّم أنّ كلامه تعالى مماثل لكلامنا النفسي، وكلامُنا النفسي أعراض حادثة يوجد فيها التقديم والتأخير وطروّ البعض بعد عدم البعض الذي يتقدمه، ويترتب وينعدم بحسب وجود جميع ذلك في الكلام اللفظي؟! فمن توهم هذا في كلامه تعالى فليس بينه وبين الحشوية ونحوهم من المبتدعة – القائلين بأن كلامه تعالى حروف وأصوات – فَرْقٌ. وإنّما مقصد العلماء بذكر الكلام النفسي في الشاهد النقض على المعتزلة في حصرهم الكلامَ في الحروف والأصوات، فقيل لهم: ينتقض حصركم ذلك بكلامنا النفسي؛ فإنه كلام حقيقة وليس بحرف ولا صوت، وإذا صح ذلك فكلام مولانا أيضاً ليس بحرف ولا صوت، فلم يقع الاشتراك بينهما إلا في هذه الصفة السلبية؛ وهي أن كلام مولانا

جل وعز ليس بحرف ولا صوت، كما أنّ كلامنا النفسي ليس بحرف ولا صوت، أما الحقيقة فمباينة للحقيقة كلَّ المباينة. فاعرف هذا، فقد زَلَّتْ هنا أقدام لم تُؤيَّد بنورٍ من الملك العلام." اهـ.

وهذا المعنى الذي يُقَرِّره الإمام السنوسي هو حقيقة مذهب الأشاعرة، وليس هو متفرِّداً عنهم بذلك، ولا مخالفاً لهم، ولم يكن في ذلك شاذاً عن رأيهم الذي يعتقدون. وكل من يعلم شيئاً عن مذهب الأشاعرة يعرف صدق هذا الذي نقول، وها هي كتبهم منتشرة بين الناس وأهل العلم، لم أرَ أحداً منهم يقرِّر غير ذلك ولا يشير إليه.

ومع وضوح هذا الذي نقول، إلا أننا نرى واحداً مثل ابن بدران قد زعم مزاعمَ غيرَ صحيحةٍ وصوَّر الأمْرَ على غير صورته، مع عدم احتمال الحال لما يقول، فزعم أنَّ السنوسيَّ — رحمه الله تعالى — قد أظهر الحقَّ وخالفَ الأشاعرة ولم يَخْشَ في الحقِّ لومة لائم. وهكذا يسير ابن بدران في ضمن الركب الذي صنعه ابن تيمية، فهذا زعم أن الأشاعرة الكبار — كالأشعري والغزالي والرازيّ — قد تراجعوا عن مذهب الأشاعرة، ورجعوا إلى ما يزعم أنه مذهب السلف، وهو في الحقيقة مذهب التجسيم والتشبيه، ونسبته إلى السلف خطأ جسيم. ويبدو أن ابن بدران قد أحبَّ إكمالَ صناعة هذه القائمة، فضم إليهم السنوسي، وادّعى أنه خالف الأشاعرة.

ولن نطيل، بل سوف ننقل إليكم ما قاله في كتابه "المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل"، وسوف نبين شيئاً من عقيدة ابن بدران لنوضح مقاصده الحقيقيةَ من وراء هذا الزعم.

قال ابن بدران في كتابه المذكور ص ٧ — ٨:

"وأنت إذا طرحت التعصب ونظرت في كتب علماء الكلام الموثوق بهم بإنصاف، وسبرت غورهم في عقائدهم: تجدها راجعة إلى عقيدة السلف إما بالاضطرار وإما بصريح التصريح أو التلويح[1]؛ كما جرى لأبي الحسن الأشعري فإنه لما ألّف الكتب في الرد على

(1) نعم إن كلام علماء الأشاعرة والمعتمد من مذهبهم راجع إلى كلام السلف صراحة أو تلويحاً وهم في تقريرهم للعقائد يعتمدون على الأدلة الواضحة من الكتاب والسنة، وعلى دقائق الإشارات والمعاني المخبوءة التي لا يتوصل إليها إلا العلماء المحققون. ولكن ابن بدران يريد بكلامه هذا أن حقيقة كلام المحققين من العلماء يرجع لا إلى السلف كما قلنا نحن، بل إلى ما قرَّره ابن تيمية من كلام وعقائد باطلة ونسبها إلى السلف، وتابعه ابن بدران على ذلك كما صرَّح أكثر من مرَّة في كتابه هذا.

المعتزلة على طريقة فن الجدل أعلن أخيراً ببيان عقيدته في كتابه المسمى بـ"الإبانة عن مذهب أهل الحق"[١] وصرح فيه بأن مذهبه مذهب الصحابة وتابعيهم بإحسان، فمن فهم مقاصده أصبح سلفياً بَحْتاً، ومن لم يفهم موارده التقطَ مسائل كتبه التي ردّ بها على المعتزلة على علاّتها وجعلها مذهباً له، ونسبها إلى الأشعري. وما رأيت أحداً من الأشاعرة كشف هذا المُعَمَّى ونادى بالصواب سوى الشيخ محمد بن يوسف السنوسي، فإنه قال في شرح له صغير على عقيدته المشهورة المسماة بـ"أم البراهين" عند الكلام على صفة الكلام ما نصُّه: "وكنه هذه الصفة (يعني صفة الكلام وسائر صفات الله جل وعز)[٢] محجوب عن العقل (كالذات العلية)[٣]، فليس لأحد أن يخوض في الكنه بعد ما يجب لذاته سبحانه أو لصفاته[٤]، وما يوجد في الكتب من التمثيل بالكلام النفسي[٥] إنما هو للرد على المعتزلة حيث قالوا: إن الكلام لا يوجد من غير حرف ولا صوت، فقال أهل السنة: إنّا نجد لنا كلاماً نفسياً بلا حَرْفٍ ولا صوت، وفيه من كلام الفُصَحاء:

إن الكلام لفي الفؤاد وإنما جعل اللسان على الفؤاد دليلا وما قصدوا إلا التمثيل من حيث الحرف والصوت فقط[٦]. أما الحقيقة فجلّت صفات الله أن يماثلها شيء من صفات خلقه، فإن كلامنا النفسي فيه حروف متعاقبة تنعدم وتحدث، ويوجد فيه تقديم وتأخير وترتيب[٧] وغير ذلك، فاعرف هذا فقد زلّت هنا أقدام لم تؤيد بنورٍ من الملك العلام". وهذا كلامه فقد صرح بالحق ولم يخش فيه لومة لائم". اهـ.

---

(١) كتاب "الإبانة" ليس آخر كتب الأشعري، وقد وضحنا ذلك في كتابنا "بحوث في علم الكلام"، وادعاء أنه آخر كتبه مجرد وهم لا تحقق له.

(٢) العبارة بين القوسين من كلام ابن بدران.

(٣) عبارة السنوسي: "كذاته جلّ وعز" وليس كما أوردت في نقل ابن بدران.

(٤) سقطت هنا كلمة (معرفة) فعبارة السنوسي: "فليس لأحد أن يخوض في الكنه بعد معرفة ما يجب لذاته تعالى ولصفاته".

(٥) سقط من كلام السنوسي: (في الشاهد) يعني: "وما يوجد في الكتب من التمثيل في الشاهد...." إلخ، ولا يخفى دقة عبارة السنوسي وقبح تحريف ابن بدران لها.

(٦) هذه العبارة ليست من كلام السنوسي كما تبين عند مقارنتها مع ما نقلناه لك عن السنوسي قبل. والسنوسي لم يستدل ببيت الشعر المذكور.

(٧) يبدو أن ابن بدران ينقل كلامَ السنوسيِّ لا بلفظه بل كما مر بِفَهْمِهِ هو، وسوف نبين ما فيه من سوء فهم في بعض الجهات.

و لا يخفى على طالب علم مبتدئ أن كلام ابن بدران هذا أضعف من بيت العنكبوت، وأن الكلام الذي أشار إليه مما قاله السنوسي هو حقيقة مذهب الأشاعرة كما قلنا، ولم يتفرد السنوسي عن غيره من الأشاعرة بذلك حتى يصفه ابن بدران بأنّه " صرَّح بالحق ولم يخش لومة لائمٍ " اهـ.

وعبارة ابن بدران صحيحة ولكن لا على مقصده ولا على المعنى الذي يريده، فهو يعتقد – واعتقاده خطأ قطعاً – أنّ الحقَّ في هذه المسألة هو كلام ابن تيمية، ويعتقد أن السنوسي قد خالف الأشاعرة وقال بما يقول ابن تيمية، فلذلك وصف ابنُ بدران كلامَ السنوسي بأنه "الحق"، فكونه حقاً عند ابن بدران مأخوذ مِن ظنه واعتقاده أنه يوافق كلام ابن تيمية، ومعلوم أن هذا باطل. فلا كلام السنوسيِّ مخالف للأشاعرة، ولا هو يوافق ابن تيمية، ولا يقول ابن تيمية أصلاً بهذا الكلام. فحكم ابن بدران ظلمات بعضها فوق بعض.

وأما قول ابن بدران: "ولم يخشَ لومة لائم!": فهو يريد أن السنوسي عندما خالف الأشاعرة – على زعمه – لم يخشَ أن يلوموه على مخالفته لهم، ولم يعلم ابن بدران أن كلام السنوسي هنا هو عين مذهب الأشاعرة، بل لا مذهب لهم غيره، وخفي عليه أنه بموقفه هذا إنما يكشف عن جهله.

وقد يقول قائل: كيف عرفت أن ابن بدران يتبع ابن تيمية في مذهبه، وإن لم يكن يعرف حقيقة قوله؟

فالجواب: عرفنا ذلك مما صرح به في أكثر من موضع من الكتاب، وخاصة ما ذكره في آخره، وسوف نذكره ونفصل ما فيه.

ولا يخفى على القارئ لكلام ابن بدران أنه قدساير ابن تيمية في إشاعاته الكاذبة بأن بعض كبار الأشاعرة قد تراجعوا، ولا بُدَّ أن ابن بدران أراد أن يضيف إلى القائمة التي بدأ ابن تيمية صناعتها واحداً آخر هو الإمام السنوسي، ولكن فشل سعيه كما بيّنّاه لك.

وهو لقلة درايته بالمعقولات وأصول الديانات لم يحسن اختيار الشخصية المناسبة، فلو قلت لبعض الأطفال الأغرار: إن السنوسي تراجع عن مذهب الأشاعرة، لجعلوا منك ضُحْكة، واقترحوا على ابن الجوزي أن يضيفك إلى من ذكرهم في كتابه "أخبار الحمقى والمغفلين".

وابن بدران كما قلنا يقلد ابن تيمية في أن الأشعري قد تراجع في نهاية عمره، وأن كتاب "الإبانة" قد كتبه في نهاية عمره، وأن مذهب الأشعري الحقيقي هو المذكور في "الإبانة"، وبناءً على ذلك يكون جميع الأشاعرة بعد الأشعري حتى الآن يتبعون الأشعري في المذهب الذي تراجع عنه، لا الذي رجع إليه!! وهذا الكلام متهافت قد بيّنّا تساقطه في كتبنا.

فاستمع لابن بدران حين يشرح حقيقة علمه، وذلك في آخر كتابه المذكور حين شرع يقص قصته المخترعة بأن الأشاعرة بَعْد الأشعري تمسكوا بما كان يقوله قبل تراجعه المزعوم فقال: " فمنهم من اختصرها ومنهم من نظمها ومنهم من شرحها، ولو أبصر الأشعري ما نسبوه إليه لتبرأ منه ولقال لهم: أخطأتم المرمى وما الغيّ منكم ببعيد! ألم تروا كتابي "الإبانة" الذي هو آخر مؤلفاتي؟ ألم تعلموا مقاصدي في مسالكي في الرد على خصومي؟ والحق يقال أن الأشعريَّ أجلُّ من أن تنسب تلك المفتريات إليه، ولقد تنبه لذلك جماعة من العلماء فتبعوا مذهبه الحق، وهو ما كان عليه السلف، ولولا خوف الملل لذكرتهم واحداً بعد واحد، ولكن أقول: أجلّهم إمام الحرمين، ومن رأى كلامه في آخر عمره يعلم يقيناً أنه رجع عن جميع ما كان حيث قال: "نهايةُ إقدام العقول عقال"، وممن صرح بذلك السنوسي صاحب العقيدة المشهورة بين المدّعين بأنهم أشاعرة، فإنه نادي بذلك علناً في شرح له كما تقدم ذلك أوّل الكتاب، وتبع الأشعري الحقيقي لا الأشعري الوهمي الذي ليس له وجود في الخارج". اهـ.

ونحن نقول: نعم، الأشعري لم يخالف عقائد السلف، ولم يخالفها الأشاعرة أيضاً، والعقيدة التي يقول بها الأشاعرة في مختلف العصور هي عقيدة علماء السلف والخلف، ولا وجود لأشعريَّيْنِ واحدٍ موهوم وآخر حقيقي كما يزعم ابن بدران هذا، بل هو أشعري واحد وهو إمام أهل السنَّة.

وأما ما ذكره ابن بدران عن الجويني من أنه تراجع إلى عقيدة السلف التي يعتبرها ابن بدران نفس عقيدة ابن تيمية، فهي كذبة أخرى من كذبات ابن تيمية، تابعه عليها ابن بدران.

وكما ترى فقد أضاف من عنده إلى مَنْ تراجع عن المذهب الأشعريِّ الإمامَ السنوسيَّ، وأرجع مَنْ يريد التحقق من هذا التراجع إلى ما ذكره في أول كتابه، وقد نقلنا لك ما قاله في أول كتابه، وتبيَّن لك أنَّ ما قاله خطأ محض، وكلام يجعل منه ضحكةً للمتندِّرين في المجالس.

والمفارقة الكبرى التي يقترفها ابن بدران أنه ينفي في بعض المواضع من كتابه هذا أن تكون الحوادث حالَّةً في ذات الله تعالى، وينفي أن تكون صفات الله حادثةً، ويعتقد خطأً أن هذا عين اعتقاد ابن تيمية، ولا يدري المسكين أن هذا ما يقرره الأشاعرة وينفيه ابن تيمية، بل إن القول بحلول الحوادث في ذات الله تعالى مِن أكبر أصول ابن تيمية كما وضحناه في كتاب "الكاشف الصغير"، فيكون ابن بدران لتعصُّبه قد نفى عن الأشاعرة ما يقولون به، ونسب لابن تيمية ما لا يقول به!

وهكذا نرى أن الذين يعتمدون على ابن تيمية لا يبرحون يقعون في التهافتات والتناقضات المتتالية.

وبهذا نكون قد بيَّنا التهافت الذي وقع فيه ابن بدران المغترُّ بالوهابية وبمذهب ابن تيمية.

ملاحظة أخيرة لبيان اعتقاد ابن بدران:

ذكر في مقدمة كتابه المذكور، وعند ذكر العقيدة الصحيحة التي يوافق عليها ويعتقدها وينسبها إلى الإمام أحمد بن حنبل، وهي من جملة العقائد التي نسبها الإصطخري إلى الإمام أحمد قال: "﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمٗا﴾ [النساء: ١٦٤] مِن فيه، وناوله التوارة من يده إلى يده". اهـ.

ومِن الواضح أن حرف الجرِّ (مِن) متعلِّقٌ بالفعل (كَلَّم)، وفاعل (كَلَّم) هو لفظ الجلالة (الله)، ومعنى (فيه) أي (فمه)، والضمير في (فمه) عائد إلى فاعل (كلَّم) أي: الله، فهذا المؤلف الجاهل ينسب إلى الله جلَّ وعلا الفمَ، أي: يعتقد أن لله فماً! فماذا أبقى ابن بدران مِن التجسيم؟

وليس هذا هو الأمر الوحيد الباطل الموجود في كتابه هذا، بل توجد طامّات عديدة، نكتفي بذكر هذه تنبيهاً على حال الرجل لكي لا يغترَّ به القراء.

وتراه في آخرِ الكتاب يَحُضُّ الناس على قراءة كتب ابن تيمية فيقول: " وأحسن طريقة لمن يطلب التحقيق والبرهان كتب شيخ الإسلام تقي الدين أحمد بن تيمية الحرَّاني ﷺ". اهـ.

ومِن الواضح للعارف بحال ابن بدران أنه يكتب وكأنَّ المطلوب منه أن يكتب ذلك!

وأما ابن تيمية فهو مجسم ظاهر التجسيم، وقد أوضحنا ذلك في كتاب "الكاشف الصغير"، فليرجع إليه مَن أراد التفصيل، فهذا هو حَالُ الذي يحض ابن بدران على قراءة كتبه، ويَدَّعي أنه يؤيد عقيدة السلف الصلح، وهذا بهتان عظيم.

فليحذر الراغب بالخلاص في دينه والإحسان في عقيدته من الاغترار بهذا الكلام، وليشدَّ بيده على عقائد أهل السنة.

المثال الثاني:

حسن السقاف في مقدمة تعليقه على "الإبانة"

الغريب في هذا الكاتب أنه كان قبل عدد قليل من السنين متحمساً للأشاعرة، حتى إنه كتب كتاباً سماه "إلقام الحجر للمتطاول على الأشاعرة من البشر"، ونراه الآن يغيّر اتجاهه فيصير ضدَّ مذهب الأشاعرة، وضدَّ علمائهم.

وهو في الحالتين مقلد لا يعرف حقيقة ما يقول، فقد كان حالَ كتابته دفاعَه عن الأشاعرة غيرَ عارفٍ بحقيقة مذهب الأشاعرة، بل كان يدفعه إلى اتخاذ هذا الموقف حبُّه للشهرة وتزلّفه لهم. ويبدو أنه ظن قبولهم لبعض كتبه شهادة منهم له بأنه صار مجتهداً، وبعبارة أصح: إنه كان يعتقد في نفسه أنه مجتهد ويجب تقليد الناس له، ومَن يعرف حاله يستغرب لهذا الاعتقاد، فليس له تَعَمُّقٌ في العلوم يؤهله لهذا الظن، ولما رأى قبول بعض الأشاعرة لبعض كتبه لِما كان يهاجم الوهابية والمجسمة، ظنَّ أنهم يشهدون له بالاجتهاد، وكان غالطاً في ذلك.

فنفس الأشاعرة الذين وقفوا معه أولاً، لّما كان على المنهج الحق ولو في الظاهر على الأقل؛ تركوه ونفضوا أيديهم منه عندما ظهر لهم حقيقته ومخالفته للمذهب الحق في العديد من المسائل، وجرأته على أكثر من واحد من الصحابة، واستهانته بعلماء الأمّة، وادعاؤه ما ليس له من الاجتهاد وهو ليس أهلا لبعض مراتب التقليد بَعْدُ.

وقد نشر هذا الكاتب على صفحات الإنترنت العديد من المقالات يهاجم فيها الأشاعرة، ويفضل عليهم الشيعة والإباضية والمعتزلة والزيدية، والله يعلم لم صارَ يميل إلى هؤلاء!

وعلى كل حال، فنحن لا نريد أن ننشر حال هذا الكاتب هنا، فربما يكون ذكرُه أليقَ في محل آخر، ولكن نقتصر على ذكر رأيه في كتب السنوسي:

فقد قال في مقدمة تعليقه على "الإبانة" عند كلامه على بعض علماء الأشاعرة ص ١٧ : " وبعده (أي بعد السبكي) السنوسي الذي كان أصلاً في تعقيد علم الكلام والقول بنظريات يتوهم القائل بها أنها أدلة عقلية مقطوعاً بها أو تحقيقاً دقيقاً[(١)] ، وهي ليست كذلك". اهـ.

وقد كان بودِّنا التعليق على فقرته كاملة، ولكن لئلا يطول المقام اقتصرنا على التعليق على رأيه القاصر في كتب الإمام السنوسي :

أولاً : يدَّعي هذا الكاتب أن السنوسي هو الأصل في تعقيد علم الكلام.

هذه العبارة يفهم منها أمور :

١. كتب السنوسي معقدة.
٢. كتب علم الكلام قبل السنوسي غير معقدة.
٣. السنوسي هو الأصل في تعقيد علم الكلام. يعني مَنْ جاء بعد السنوسي من المتكلمين تأثَّر بالسنوسي فعَقَّد علم الكلام.

ولنناقش هذه الادعاءات :

١) أما قوله: إن كتب السنوسي معقدة. فهو إذا قصد أنها معقدة في نفسها، بمعنى أن كل مَنْ قرأها عرف أنها معقدة، أي مغلقة وصعبة على الحلّ والفهم، فهو مخطئ قطعاً، فأكثر الناس الذين يعرفون كتب السنوسي، يعرفون أنها **غير معقدة ولا مبهمة** لا تعقيداً لغوياً ولا تعقيداً معنوياً، بل يعلمون أنها مرتبة ترتيباً سهلاً، ومبوّبة تبويباً لطيفاً. ويبدو أن هذا الكاتب لا يعرفُ أن بعض كتب السنوسي – وخاصة "السنوسية"– كان الأطفال يحفظونها، وكانت تدرّس للعوامّ في المساجد، وأنا أعلم أن كثيراً من الأطفال والمبتدئين يدرسونها في هذا الزمان، ويفهمونها بلا صعوبة تُذكر. وإذا قصد أنها معقدة في لغتها وفي معانيها له هو، أي عندما يقرأها لا يفهمها، فهذا لا نعارضه فيه ولا نستبعده عنه، فنحن نعلم أنه من أبعد الناس عن فهم مثل هذه الكتب، ولكن كونها معقدة بالنسبة له، لا يستلزم كونها معقدة لغيره. والتعقيد الذي يجده هذا

(١) "مقطوعاً ... تحقيقاً دقيقاً": كذا جاءت منصوبات في كتابه !

الكاتب في كتب السنوسي إما من جهة اللغة أو من جهة المعنى، فإذا كان كذلك، فهو إخبار عن قدْر علمه في اللغة، ومن كان هذا شأنه، فلا يستغرب ولا يستبعد أن يكون حكمه على هذه الكتب كذلك، ولكن حكمه يكون على نفسه هو، ولا يصحُّ له تعميمه على غيره. ويبدو أن هذا الكاتب قد أصيب بعقدةٍ لسبب معين من علم الكلام بل من علم التوحيد، ولذلك فهو يَعْرِضُ بعض شروح السنوسية (أم البراهين) على من يزوره، ويشرع في قراءة بعض الفقرات له منها، ويحضّه حضّاً ويدفعه دفعاً على الاعتراف بأنها معقدة وغير مفهومة، وكثير من هؤلاء يستغربون من فعله، وفاجأه العديدون منهم بأن هذه الكتب مفهومة وواضحة، ولكنها ـ كأيٍّ كتب علم من العلوم ـ تحتاج لفهمها إلى بعض المقدمات. وبعضهم كان ينخدع بأسلوبه وبكونه مدَّعياً للاجتهاد، ويسكت خجلاً منه أن يقول له: إنها ليست معقدة.

٢) أما قوله إن كتب الكلام قبل السنوسي غير معقدة: فبعد أن فَهِمْنا ما معنى التعقيد عنده وما أسبابه، نستغرب من هذه الدعوى، فلو قارنّا كتبَ السنوسي بكتب التفتازاني كـ"شرح النسفية" وهو من الكتب المشهورة – لقطعنا أن كتب السنوسي أسهل من "شرح النسفية"، ولو قارنّا كتب السنوسي بكتاب "الطوالع" للبيضاوي لكانت أسهل، ولو قارناها بكتب الجويني لكانت أسهل وأوضح، ولو قارناها بكتاب "الاقتصاد في الاعتقاد" للغزالي لكانت إمّا مساوية أو أسهل في التدريس للطلاب وفي فهم المعاني، ولكن هذا الكاتب يزعم أن كتب السنوسي أصعب وأعقد مما قبلها! ويبدو أن الكاتب ليس عنده أدنى دراية بكتب الكلام قبل السنوسي، وهو غير عارف بهذا العلم ولا بكتبه، ولذلك فأحكامه عليه وموقفه منه لا يُعَبِّرُ إلا عن صفةِ نَفْسِه. وقد ألّف علماء الكلام كتباً عديدة في علم الكلام مناسبة لمستويات طلاب العلم في كل مرحلة، فألّفوا المتون والشروح والمطوّلات والحواشي، وتنوعت أساليبهم وطرقهم في تدوين هذا العلم، فتجد منها كتباً سهلة العبارة مبسوطة، وتجد كتباً دقيقة محكمة العبارة، وتجد فيها المطولات والمختصرات، وهذا التنوع مفيد ومطلوب في هذا العلم وفي كلِّ علم آخر، بل ما قلناه على كتبِ علم الكلام فهو

نفسه يقال على كتب سائر العلوم، وكتبِ التفسير وشروح الحديث، بل تجده صادقاً على كتب القراءات والفقه وغيرها، فلا تغترَّ بما يقوله هذا الكاتب.

٣) وأما زعمه أن السنوسي هو الأصل في تعقيد كتب علم الكلام، فقد ظهر بطلانه مما مضى، ونحن نعلم أن كثيراً من الكتب التي ألفها المتأخرون قد اعتمدوا فيها على السنوسي وما وضحه السنوسي، وذلك مثل شرّاح "الجوهرة" و"الخريدة" وغيرهما من المتون المشهورة في هذا الفنِّ.

فقوله: إن أصل التعقيد جاء من السنوسي: غير مُسَلَّم، بل هو باطل.

أما ادعاء الكاتب " أن السنوسي قد جاء بنظريات يتوهم القارئ منها أنها أدلة قطعية وهي ليست كذلك":

فهذا القول مجرَّد زعم من هذا الكاتب المتطوِّر[1] في آرائه وأفكاره، يعني الذي يغيرها ويبدلها بغيرها كلَّ حقبة زمانية، وهو في كل طور يزعم أن ما يقول به هو الحق المطلق الذي لا يناقضه شيء ولا يعارضه نظر! وهذا التبديل والتغيير يستدعي منه إعادة النظر والتفكير.

والإمام السنوسي لم يدَّع في كتبه أنه سوف يأتي بما لم يأت به المتقدِّمون، بل جاء مقرِّراً في أغلب كتبه لكلام العلماء، وهو إن اختار رأياً مِنْ آرائهم إذا اختلفوا وتعدَّدت آراؤهم، فلا يُشَنَّع بهذا عليه، فكل عالم عند اختلاف الآراء والأنظار يجب عليه أن يرجِّحَ ويختار، أو يبتكر بمحض فكره ونظره – إن قدر – رأياً يكون أقرب إلى الصواب بحسب فكره ونظره.

وأما ما زعمه من أن قارئ كتب السنوسي قد يتوهم أنها قطعية: فهذا لا شيء فيه ولا عيب يعود على السنوسي من أجله. وأما قوله: " وهي ليست كذلك" أي: ليست قطعية: فهذا رأيه هو، قد يوافقه بعض الناس عليه وقد يخالفونه، بل يمكن لنا معارضته بنفس كلامه، فنقول له: إنك تظن أن ما تأتي به في كتبك قطعيٌّ ولا يعارض، وتعتقد أن ما تقرره من أقوال لا يمكن الردّ عليها، فإذا اعترضت على السنوسي بذلك فأنت نفسك محل اعتراض، بل لَعمر الحق أنت أولى بكونك مُعْتَرَضاً عليه من الإمام السنوسي! فهو قد سلَّم له

(١) وصفنا له بالمتطوِّر ليس من عندنا، بل هو وصف نفسه بالمتطوِّر – أي: الذي يغير عقيدته كل فترةٍ ومرحلة – على قناة "المستقلة" الفضائية.

العلماء بالعلم، كما شهدت به كتبه، وشهد له بذلك كبار العلماء، وأما أنت فلا كتبك تشهد بعلمك ولا كبار العلماء كذلك.

فهوِّن على نفسك قبل أن تعترض على علماء الأمة!

وهذا الكاتب لم يعترض على السنوسي فقط، بل تراه يتجرأ ويعترض على كبار العلماء، ويستصغر الأشعري، ويستهين بالباقلاني، ويستخف بجمهور الأشاعرة، بل لا يعتبر الأشاعرة مذهباً واحداً، بل عدة مذاهب، فيقول في مقدمة "الإبانة" ص١٦:

" والأشاعرة – أو الأشعرية – على التحقيق ليس مذهباً واحداً أو نهجاً واحداً وإنما هو عدة أشكال واتجاهات مِن المذاهب والمناهج ". اهـ.

وقائل هذا القول يحكم على نفسه بأنه لا يميز بين المذهب وبين الطريقة، ولا بين الاختلاف في أصول المسائل والاختلاف في فروعها. وقَدْ بينت في شرحي على "رسالة ابن كمال باشا باختصارٍ معنى ذلك، وقررت فيها متى يكون الاختلاف اختلافاً في الأصول ينشأ عن ذلك تعدد المذاهب، ومتى لا يكون، فيبقى المختلفون في دائرة المذهب الواحد، وإن تعدَّدت طرقهم ومناهجهم في البحث والتقرير.

ولكننا نعلم أن هذا الكاتب لا يدري من هذه البحوث شيئاً، ولا هو قادر على ذلك! ومشكلته الأساسية أنه لا يريد أن يعترف أن هذا قَدْره ومستواه فيلتزمه ويترك الناس وأقدارَهم، ولكنه يريد أن يَشُدَّ جميع الخلق إلى مستواه هو، ويمنع غيره من العلو والارتفاع عن هذا المقام المتدني.

وأما قوله: (على التحقيق) فهي كلمة تغرير، ولا يغتر بها إلا من لا يعرف حال الرجل. وهو لَعمري أبعد عن التحقيق من قول المجسمة الذين يزعم أنه يَرُدُّ عليهم.

وحصول الخلاف بين بعض علماء الأشاعرة في شيء من المسائل ليس دليلاً على كون المذهب الأشعري مذاهب متعددة بعدد الخلافات، كما يظن هذا الكاتب، بل هو دليل على سعة المذهب وسعة أفق علمائه، ولذلك فهو المذهب الوحيد الذي قبلته جماهير الأمة الإسلامية شرقاً وغرباً خلال القرون المتطاولة، بخلاف سائر المذاهب الأخرى – كالمعتزلة والشيعة والإباضية والمجسمةِ – التي لم تنتشر إلا في زمان معين أو في مكان معين، فلم تزل منحصرة محدودة.

والحاصل أن تعدُّدَ الطرق والمناهج في التأليف والتدريس مَحْمَدةٌ لهذا المذهب وليست بَمثلَبة.

وإن مَنْ لا يرضى أن يُدَرَّس علم التوحيد إلا على طريقة واحدة وأسلوب واحد، فموقفه هذا أبلغ دليل على ضيق أفقه وسطحية تفكيره.

ولو تأنّى هذا الكاتب وتَرَفَّقَ بنفسه، ونظر في عاقبة أمره، لوجد العديد من المنبهات التي توجب عليه معاودة النظر ومراجعة آرائه المخالفة لمذهب أهل السنة والجماعة.

وهذا التعليق يكفي هنا، وربما يُتاح لنا فرصة من زمان لنردّ على العديد من المغالطات الصادرة من هذا الكاتب ومِن غيره تقريراً للحق ونصرة لمذهب أهل السنة والجماعة.

وندعو الله أن يوفقنا ويوفق سائر المسلمين للاهتداء إلى الحق والتمسك به، ويختم لنا بالصدق على الإيمان والإذعان وعدم المكابرة والمجاحدة، وأن ينقّي أنفسنا من شوائب النزعات النفسية التي تصرف عن معرفة الحق.

وليس لنا إلى غير الله تعالى غاية ولا مذهب

سعيد فودة

فكرة إخراج هذا الكتاب:

لما قمت بتدريسه في السنة الماضية لمجموعة من طلاب العلم، كان أغلبهم من طلاب الجامعات من البكالوريوس، والماجستير – استقر رأينا على إخراج الكتاب في حلة أبهى وبطباعة حديثة تقرّبه إلى الناس، مع كتابة بعض التعلقيات والحواشي التي ندعو الله تعالى أن تكون نافعة.

فطلبت من الإخوة في دار الرازي أن يقوموا بتعهُّد صَف الكتاب وتدقيقه وتخريج أحاديثه وآياته، فقاموا بذلك مشكورين، ندعو الله أن يجعل ذلك في ميزان حسناتهم. ولما كان تلميذنا النبيه المهندس (محمد البيطار) مهتماً غاية الاهتمام بمتابعة كتب النصارى والردّ عليهم، وله معرفةٌ جيدة بذلك، طلبت منه أن يقوم بكتابة تعليق مناسب على المواضع التي تكلم فيها الإمام السنوسي على التوراة والإنجيل وردّ على اليهود والنصارى في إنكارهم لنبوة نبينا محمد عليه الصلاة والسلام، فقام بذلك مشكوراً.

وقد قام صاحبنا الشيخ (محمد يوسف) إدريس بمراجعة الكتاب عدة مرات، فجزاه الله خيراً.

ثم طلبت من صاحبنا الشيخ (عماد الزبن) القيام بمراجعة الكتاب لغوياً ونحويّاً، فتحمس لذلك، ولم يتردد، وكتب بعض الملاحظات على هوامش نسخة المراجعة، وقد استفدنا مِنْ بعضها، فجزاه الله تعالى خيراً عن ذلك ونفع به.

وأخيراً أدعو الله تعالى أن يجعل هذا الجهد في ميزان حسناتنا وذخراً لنا يوم الدين. والحمد لله ربِّ العالمين.

ترجمة الإمام السيد الشريف أبي عبد الله محمد السنوسي[1]

(٨٣٢ - ٨٩٥ هـ) (١٤٢٨ - ١٤٩٠ م)

محمد بن يوسف بن عمر بن شعيب السنوسي، التلمساني، الحسني.

محدث، متكلم، منطقي، مقرئ، مشارك في بعض العلوم.

توفي بتلمسان.

جمع تلميذه الملالي[2] في أحواله وسيره وفوائده تأليفاً كبيراً في نحو سبع عشرة كرّاسة سَمَّاه بـ«المواهب القدسية في المناقب السنوسية»[3]، ومما قاله فيه:

له في العلوم الظاهرة أوفر نصيب، جمع من فروعها وأصولها السهم والتعصيب، لا يتحدث في فن إلا ظنَّ سامعه انه لا يحسن غيره، سيَّما التوحيد والمعقول، شارك غيره فيهما وانفرد بعلوم الباطن، بل زاد على الفقهاء مع معرفة حل المشكلات، سيما التوحيد. لا يقرأ

(١) من مصادر ترجمته: "فهرس المؤلفين" بالظاهرية. ابن عسكر في "دوحة الناشر": ٨٩-٩٠. ابن مريم في "البستان": ٢٣٧، ٢٤٨. التنبكتي في "نيل الابتهاج": ٣٢٥-٣٢٩. محمد شنب في "الإجازة"، فقرة: رقم: ٥٥٦. حاجي خليفة في "كشف الظنون": ١٧٠، ١١٥٧، ١١٥٨، ١٥٠١، ١٥٣٩، ١٦٢٦. محمد الحفناوي في "تعريف الخلف": ١/ ٨٦، ١٧٦. "شجرة النور": ٢٦٦. الكتاني في "فهرس الفهارس": ٢/ ٣٤٣. سركيس في "معجم المطبوعات": ١٠٥٨، ١٠٥٩. ابن سودة في "دليل مؤرخي المغرب": ٢٩٢. البغدادي في "إيضاح المكنون": ٢/ ١٠٩، ٤٤٨، ٦٥١. البغدادي في "هدية العارفين": ٢/ ٢١٦، ٣٥٢، ٣٥٣. وبروكلمان في "تاريخ الأدب العربي": ٧/ ٤٦٩-٤٨٢. الزركلي في "الأعلام": ٧/ ١٥٤. "جامع الشروح والحواشي": ١/ ٢٧١-٢٩١.

(٢) هو: محمد بن عمر التلمساني الملالي.

(٣) ألفها سنة ٨٩٧هـ، مخطوط: الجزائر: ١٧٠٦، تونس، الزيتونة: ٣/ ١٥٦، ١٥٧. فاس، القرويين: ١٢٩٥. الرباط: ٣٩٩، وله مختصر باسم: "اللآلئ السندسية في الفضائل السنوسية" لأحمد بابا (ت: ١٠٣٦هـ). انظر: الرباط: ٤٠٧/ ٢.

علم الظاهر إلا خرج منه لعلوم الآخرة، سيما التفسير والحديث، لكثرة مراقبته لله تعالى كأنه يشاهد الآخرة.

أخذ عن جماعة منهم: والده، والشيخ العلامة نصر الزواوي، والعلامة محمد بن توزت، والسيد الشريف أبو الحجاج يوسف بن أبي العباس بن محمد الشريف الحسني، وقد أخذ عنه القراءات، وعن العالم المعدل أبي عبد الله الحبذاب علمَ الإصطرلاب، وعن الإمام محمد بن العباس الأصولَ والمنطق، وعن الفقيه الجلاب الفقه، وعن الولي الكبير الصالح الحسن أبركان الراشدي، حضر عنده كثيراً وانتفع به وببركته، وكان يحبه ويؤثره ويدعو له، فحقق الله فيه فراسته ودعوته؛ وعن الفقيه الحافظ أبي الحسن التالوتي أخيه لأمه "الرسالةَ"، وعن الإمام الورع الصالح أبي القاسم الكنابشي "إرشاد" أبي المعالي والتوحيد عن الإمام الحجة الورع الصالح أبي زيد الثعالبي، و"الصحيحين" وغيرهما من كتب الحديث، وأجازه ما يجوز له. وعنه وعن الإمام العالم العلامة الولي الزاهد الناصح إبراهيم التازي وألبسه الخرقة وحدثه بها عن شيوخه، وروى عنه أشياء كثيرة من المسلسلات وغيرها، وعن العالم الأجل الصالح أبي الحسن القلصادي الأندلسي الفرائضَ والحساب، وأجازه جميع ما يرويه. وغيرهم.

وكان حليماً كثير الصبر ربما يسمع ما يكره فيتعامى عنه ولا يؤثر فيه، بل يبتسم، وهذا شأنه في كل ما يغضبه، ولا يلقي له بالاً بوجهٍ، ولا يحقد على أحد، ولا يعبس في وجه أحد، يفاتح من تكلم في عِرضه بكلام طيب وإعظام حتى يعتقد أنه صديقه.

قال الملالي تلميذه: سمعته يقول: "ينبغي للإنسان أن يمشي برفق وينظر أمامه لئلا يقتل دابة في الأرض". وإذا رأى من يضرب دابة ضرباً عنيفاً تغير وقال لضاربها: "ارفق يا مبارك"، وينهى المؤدبين عن ضرب الصبيان.

قال الملالي: وسمعته يقول: "لله تعالى مئة رحمة لا مطمع فيها إلا لمن اتّسم برحمة جميع الخلق وأشفق عليهم".

وفاته: ولما أحس بمرض موته انقطع عن المسجد، ولازم فراشه حتى مات، ومرض عشرة أيام، ولما احتضر لقّنه ابن أخيه مرة بعد مرة، فالتفت إليه وقال له: وهل ثمّ غيرها ؟!

وقالت له بنته: تمشي وتتركني! فقال لها: الجنة مجمعنا عن قرب إن شاء الله تعالى. وكان يقول عند موته: نسأله سبحانه أن يجعلنا وأحبتنا عند الموت ناطقين بالشهادة عالمين بها.

وتوفي يوم الأحد ثامن عشر جمادى الأخيرة عام خمس وتسعين وثمان مائة، وشم الناس المسك بنفس موته رحمه الله.

قال تلميذه الملالي: "وأخبرني قبل موته بنحو عامين أن سنه خمس وخمسون سنة". قال التنبكتي في "نيل الابتهاج": ورأيت مقيداً عن بعض العلماء أنه سأل الملالي المذكور عن سن الشيخ، فقال له: مات عن ثلاث وستين سنة، والله أعلم.

تلاميذه: أخذ عنه أعلام: كابن صعد، وأبي القاسم الزواوي، وابن أبي مدين، والشيخ يحيى بن محمد، وابن الحاج البيدري، وابن العباس الصغير، وولي الله محمد القلعي ريحانة زمانه، وإبراهيم الجديجي، وابن ملوكة، وغيرهم من الفضلاء.

من تصانيفه الكثيرة:

١. عقيدة أهل التوحيد والتسديد المخرجة من ظلمة الجهل وربقة التقليد، أو العقيدة الكبرى.

وعليه الكثير من الشروح، منها:

❖ عمدة أهل التوفيق والتسديد، للمؤلف نفسه، طبع بالقاهرة ١٣١٧هـ.

وعليه الكثير من الحواشي، منها:

١) حاشية الحسن بن مسعود اليوسي (ت ١١١١هـ).

٢) حاشية رمضان بن عبد الحق العكاري (ت ١١٦٣هـ).

٣) حاشية أحمد بن علي بن عبد الرحمن المنجوري (ت ٩٩٥هـ).

٤) حاشية محمد بن عبد الله الدماصي، ألفه سنة ١١٢٣هـ.

٥) حاشية محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي (ت ١٢٣٠هـ).

٦) حاشية محمد عليش المصري (ت ١٢٩٩هـ)، المسمى بـ«هداية المريد».

٧) حاشية محمد بن قاسم جسوس الفاسي.

٢. عقيدة أهل التوحيد = الصغرى، أو أم البراهين.

طبع في القاهرة عدة طبعات، وكذا في ماليزيا والهند وسائر البلاد الإسلامية. ولسعة انتشاره، واعتباره العمدة عند أغلب المتأخرين كثرت شروحه والحواشي على شروحه، كما قام العديد بنظمه[1]؛ فمن شروحه التي تزيد على الستين:

أ – توحيد أهل العرفان ومعرفة رسوله والبرهان. وعليه العديد من الحواشي، منها:

١) حاشية داود بن سيد الرحماني (ت ١٠٧٨هـ).

٢) حاشية أبي مهدي عيسى بن عبد الرحمن السكتاني[2] (ت ١٠٦٢هـ).

٣) حاشية أحمد الدردير (ت ١٢٠١).

٤) حاشية الدسوقي (ت ١٢٣٠هـ). وقد طبع في القاهرة مراراً.

٥) حاشية البيجوري (ت ١٢٧٧هـ). وقد طبع في القاهرة مراراً (مع تقريرات على الهامش لأحمد الأجهوري).

٦) حاشية محمد بن أبي القاسم بن نصر الفجيجي، (ألفها سنة ١٠٤٨هـ).

٧) حاشية علي محمد الجدولي، (ألفها سنة ١١٠٤هـ).

٨) حاشية أبي زكريا يحيى الزواوي.

٩) حاشية الحسن بن يونس الزياتي (ت ١٠٢٣).

١٠) حاشية يحيى الشاقر المغربي (ت ١٠٩٦هـ).

ب – فتح المبين، لمحمد بن عمر بن إبراهيم التلمساني الملالي، (ت حوالي ١٠٠٠هـ).

ج – إتحاف المغرم، لأحمد بن محمد المقري (ت ١٠٤١هـ).

د – إتحاف المريد، لأحمد بن عبد الله الغدامسي المصري، (ألفها سنة ١١٧٨هـ).

---

(١) نظمه أكثر من سبعة.

(٢) وعليه حاشية محمد بن محمد بن عبد الرحمن المغربي، ألفها سنة ١١٧٤هـ.

هـ- شرح محمد بن منصور الهدهدي، (عاش في القرن الحادي عشر)[1].

و- شرح الباجوري، طبع مع تقريرات أحمد الأجهوري على الهامش، ومعه تقريرات محمد الأنبابي.

٣. الجمل أو المرشدة، أو السنوسية الوسطى مع شرح المؤلف له.

عليه أربع حواشٍ.

٤. شرح المنظومة الجزائرية، أو العقد الفريد في حل مشكلات التوحيد.

٥. شرح الفوائد الحوفية.

٦. المقدمة، في الفلسفة، مع شرح مؤلفه. وقد طبع في هامش "صغرى الصغرى" في القاهرة طبعتين.

وعليه ثلاث حواش.

٧. البرهان على أن كل صيغ التوحيد تحتوي على كل صفات الذات الإلهية والنبي ﷺ، مع شرح المؤلف.

٨. مختصر المنطق، مع شرح المؤلف.

وعليه أكثر من عشرة شروح غير شرح مؤلفه.

٩. نصرة الفقير، أو: نصرة أهل الدين وأهل اليقين على من تعرض في الطريق. وهو في الرد على أبي الحسن الصغير المكناسي (ت ٧١٩هـ).

١٠. الطب النبوي، أو: تفسير ما تضمنته كلمات خير البرية من غامض أسرار الصناعة الطبية.

١١. كتاب الحقائق.

١٢. المحلى بالمجرات.

(١) عليه أكثر من سبع حواشٍ، بعضها مطبوع؛ فمن المطبوع: حاشية أحمد بن موسى الصعيدي العدوي (ت ١١٨٩هـ)، وحاشية عبد الله الشرقاوي (ت ١٢٢٧هـ).

١٣. صلوات.

١٤. عمدة ذوي الألباب.

١٥. شرح كتاب الإيساغوجي.

١٦. شرح كلمتي الشهادة.

١٧. شرح أو: تفسير الفاتحة.

١٨. إكمال الإكمال.

١٩. جواب عن سؤال ألقي على بعض الأخيار في النوم.

٢٠. ترجمة المقالة النبوية.

٢١. جواب عن سؤال عن أبيات لبعض الصوفية.

٢٢. جواب عمن سأله عن وزن الأعمال.

٢٣. العقد الفريد، أو: المنهاج السديد.

٢٤. شرح على حديث «المعدة بيت الداء».

٢٥. شرح أسماء الله الحسنى.

٢٦. المعرب المستوفي في شرح فرائض الحوفي.

٢٧. شرح صحيح البخاري — غير تام، وقد أفاد منه محمد بن شنب.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي أنعم علينا بنعمة الإيمان والإسلام، وهدانا بنبينا ومولانا محمد عليه الصلاة والسلام، فبيّن للناس معرفة مولانا العظيم على وجه التمام، وبلّغ لهم عن الله تعالى الحلال والحرام وسائر الأحكام، وخص ﷺ في جميع ذلك بجوامع الكلام، وتيسير المعاني للإعلام والإفهام.

وبعد: فقد وضعت جملة مختصرة فيما يجب على المكلف اعتقاده في حق الله تعالى وفي حق رسله عليهم الصلاة والسلام على وجه يخرج به المكلف من ظلمات الجهل والتقليد، فأردت أن أتبعها بشرح مختصر يكشف عن معانيها كل لبس وتعقيد.

والله تعالى أسأل أن ينفع به، إنه ولي التوفيق والتسديد.

(الحمد لله)

بدأ بالحمدِ اقتداءً بالكتاب العزيز وامتثالاً لما رَغَّب فيه المصطفى ﷺ حيث قال: «كل أمر ذي بال لا يبتدأ فيه بالحمد لله فهو أبتر» ويروى «أجذم» ويروى «أقطع»[1]، وكلها على طريق التشبيه البليغ بالأبتر والأجذم والأقطع في العيب المنفر وعدم التمام.

ومعنى الحمد لغة: المدح بكل كمال لله؛ لأن الكمال إما قديم فهو وصفه، وإما حادث فهو فعله، فالكل إذاً له تبارك وتعالى، فلا يستحق المدح إذاً على الحقيقة سواه.

وحكم هذا الحمد: الوجوب مرة في العمر، كالحج وكلمتي الشهادة والصلاة والسلام على سيدنا ومولانا محمد ﷺ تسليماً كثيراً.

(١) أخرجه الإمام أبو داود في كتاب الأدب، باب الهدي في الكلام (٤٨٤٠) بلفظ: "أجذم"، وابن ماجه في النكاح، باب خطبة النكاح (١٨٩٤) بلفظ: "أقطع"، وفي مسند الإمام أحمد في باقي مسند المكثرين (٨٤٩٥) بلفظ: « كُلُّ كَلامٍ أَوْ أَمْرٍ ذِي بَالٍ لا يُفْتَحُ بِذِكْرِ اللـه عَزَّ وَجَلَّ فَهُوَ أَبْتَرُ - أَوْ قَالَ - أَقْطَعُ ».

(رب العالمين)

أصل التربية[1]: نقل الشيء من أمر إلى أمر حتى يصل إلى غاية أرادها المربّي، ثم نُقل إلى المالك والمصلح للزوم التربية لهما غالباً[2].

والعالمين: جمع سلامة للعالَم على غير قياس، والعالم في اللغة: كل نوع أو جنس فيه علامة يمتاز بها عن سائر الأنواع والأجناس الحادثة[3]؛ فيقال في الأنواع: عالَم الإنسان، و: عالَم الطير، و: عالَم الخيل، ويقال في الأجناس: عالم الحيوان، و: عالم الأجسام، و: عالم النّاميات، ويحتمل أن تكون المناسبة في تسمية النوع والجنس بالعالم أن لهما من الفصول والخواص ما يُعلمان به، ونقله المتكلمون إلى كل حادث[4]، والمناسبة في هذه التسمية أن كل حادث فيه علامة تميزه عن موجده المولى القديم حتى لا يلتبس به أصلاً،

(١) أورد هنا تعريف التربية كما تراه؛ لأن علم التوحيد هو الأصل في التربية، والمقصود من التربية هو الارتفاع بالمُربَّى ومن تربيه إلى غاية تليق به بحيث ترفع من مواهبه وكمالات وجوده بأن تساعده على اكتساب صفات كمالية هو أهلٌ لها.

ونحن نعلم أن الله تعالى هو خالق البشر، فهو عالم باللائق بوجود البشر تفصيلاً، ومن هذا الباب كان الله من حيث هو خالق قادراً على تربية البشر، ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ﴾ [الملك:١٤]، ومن هذا الباب كان الواجب على البشر الانقياد لله تعالى في أحكامه وشرائعه؛ لأن الهدف من هذه الشرائع إنما هو تكميل البشر، وهو المعبر عنه بإخراجهم من الظلمات إلى النور. فالفائدة من إنزال الشرائع إنما هي للبشر، ونزول الشرائع إنما هو بفضل الله تعالى بلا وجوب ولا لزوم، ولذلك وجب على المسلمين - بل على الناس أجمعين - أن يعتقدوا أن لا حكم إلا لله تعالى.

ومن هنا فالحاكمية التي تمارسها بعض الجهات على بعض - كبعض الدول على غيرها - هي تلبّس بصفة من صفات الله، إلا أن التحكم الصادر من هذه الدولة الحاكمة على الدول المحكومة ليس لصالح المحكومة بل لصالح الحاكمة، ولذلك فلا يسمى هذا التحكم تربية بالمعنى السابق بل هو استغلال وتحكم تسلطي بلا وجه حق.

(٢) لمّا كان الأصل في التربية أن تطلق على المعنى السابق، وكان كل مالك لشيء ومصلح له يقوم بهذا الفعل غالباً، أطلق اسم المربّي على المالك والمصلح، وإنما قال: "غالباً"؛ لأنه ليس كل مالك يفعل ذلك دائماً.

(٣) أي: كل مجموعة من الموجودات يطلق عليها اسم (عالَم) لا بُدّ أن تكون مشتركة في بعض الصفات بحيث يصح إطلاق هذا الاسم عليها.

(٤) لمّا علم المتكلمون أصل وضع كلمة عالَم، ولاحظوا بعد ذلك أن كل ما سوى الله تعالى حادث - أي وُجِدَ بعد أن لم يكن موجوداً - جعلوا الحدوث وصفاً عاماً شاملاً لكل ما سوى الله تعالى من الموجودات، وصححوا إطلاق اسم العالَم عليه من هذا الوجه.

وكان هذا الوجه به يعلم أحكام كثيرة عن العالَم، وعن خالق العالَم. وهذا الإطلاق صحيح بلا ريب ومناسب مناسبة تامة. وقد ذكر الإمام السنوسي وَجْهَ المناسبة.

ولهذا ردّ مولانا جل وعلا على الضالين الذين جعلوا له شركاء من الحوادث، فقال تعالى: ﴿ وَجَعَلُواْ لِلَّهِ شُرَكَآءَ قُلْ سَمُّوهُمْ ﴾ [الرعد: ٣٣] أي: اذكروا أوصافهم حتى ينظر أفيها ما يصلح للألوهية أم لا. ويحتمل أن تكون المناسبة أن كل حادث يحصل العلم للناظر فيه ما يجب للمولى العظيم من عليّ الصفات وتنزهه عن سمات المحدثات، ولهذا قال جل من قائل: ﴿ إِنَّ فِي خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ لَأَيَٰتٍ لِّأُوْلِي ٱلْأَلْبَٰبِ ﴾ [آل عمران: ١٩٠] (١)، وقال جل وعلا: ﴿ أَوَلَمْ يَنظُرُواْ فِي مَلَكُوتِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ ٱللَّهُ مِن شَيْءٍ ﴾ [الأعراف: ١٨٥]، والآيات في ذلك كثيرة؛ فالمناسبة الأولى في وضع اللغة والاصطلاح تقتضي أن العالم مأخوذ من العلامة، والمناسبة الثانية تقتضي أنه مأخوذ من العلم، وَذِكْرُ هذا الوصف – وهو ربُّ العالمين – بعد "الحمدُ لله" شِبْهُ البرهان بعد الدعوى(٢)؛ لأنه لما ادعى في الجملة الأولى أن كل كمال فهو لله تعالى وحده لا يمدح عليه في الحقيقة سواه، وقد عرفت أن الكمال إما قديم وإما حادث – أتى بما يدل على أن كلا الكمالين له تعالى، بمعنى أن الأول وصفه والثاني فعله، والدليل على ذلك العوالم؛ لأنه قد

---

(١) في هذه الآية وآياتٍ كثيرة غيرها في القرآن إرشاد إلى الطريق الذي ينبغي أن يُسلك لكي يعرف المخلوق ربّه، وهذا الطريق هو طريق النظر في العالَم مِنْ جهات معينة مناسبة للدلالة على الخالق من حيث الافتقار ودلالة بعض الصفات الحاصلة في العالم على الافتقار كالحركة والتركب والتحيز، أو إحكام الصنعة والتناسب التام الحاصل في هذا العالم، وغير ذلك من جهات. فإذا لاحظ الناظر الجهات الأولى دلته على افتقار هذا العالم إلى صانع قادر قديم غنيّ مريد، والجهات الأخرى تدلُّ مع ذلك على كون خالق العالم عالماً مريداً خبيراً. وهكذا.

وطريق الترقي من النظر في العالم وتحليله بهيئة معينة، ومن ثَمَّ الاستدلال بهذا على صفات الله تعالى؛ هي الطريق التي سلكها علماء أهل السنة المتكلمون. وهذه الطريقة قريبة وواضحة تسهل على عامة الناس، وتقنع العلماء وتكفيهم، فهي – لكونها طريقة قرآنية – تلائم جميع مستويات الناس، ولذلك جعلها المتكلمون في مقدمة الطرق المتبعة للوصول إلى هذا المطلب الجليل وهو معرفة الله تعالى.

(٢) الدعوى ها هنا أن الحمد ثابت لله تعالى، والبرهان هو كون الله رب العالمين، فيصير المعنى: إن السبب الذي من أجله قلنا واعتقدنا أن الحمد مطلقاً ثابت لله تعالى، هو أنه هو رب العالمين، فربوبية الله مُوجِبٌ ثبوت الحمد. وهذه لفتة لطيفة من الإمام السنوسي، وهي راجعة إلى أن المستحق للعبادة والطاعة وكونه الحاكم مطلقاً، إنما هو من ثبتت له التربية بمفهومها السابق الشامل للخلق والإصلاح لمن يربيه وهدايته لاستكمال وجوده، وهذا المعنى منحصر في الله تعالى، فلذلك وجب كون الحمد لله.

قام البرهان القطعي على حدوثها من جهة تغيرها الذي آذنت به التربية المأخوذة من لفظ "رب"، ومن جهة احتياجها إلى المخصص في اختصاصها ببعض ما تقبله من مقدار وصفة وغيرهما، وقد أشعر أيضاً بالاحتياج إلى المخصص الإتيانُ بالجمع في "العالمين"؛ فإنه مؤذن بالاختلاف في المقادير والصفات والأزمنة والأمكنة مع قبول كل مقدار غيره وصفته وزمانه ومكانه، فلو وقع ذلك من غير فاعل لزم الجمع بين متنافيين وهما مساواة أحد الأمرين لصاحبه ورجحانه عليه بلا سبب، وذلك معلوم الاستحالة فإذاً هذا الوصف – وهو "رب العالمين" – مؤذن بحدوث جميع العوالم من جهة المضاف لإشعاره بعموم التربية للعوالم المستلزمة للتغير في جميعها، وهو دليل على الحدوث والافتقار للمحدِث، ومن جهة المضاف إليه[1] أيضاً لإشعاره بسبب جمعيته، وعمومه باختلاف أصناف العوالم وأنواعها وأجناسها في مقاديرها وصفاتها وأزمنتها وأمكنتها وجهاتها مع قبول مادة كل واحد منها لما حصل لغيره وذلك يستلزم حدوثها[2] وافتقارها إلى المخصص.

ولما كان الإحداث والإيجاد موقوفاً على كمال ألوهية الموجد واتصافه بوجوب الوجود والقدم والبقاء والقيام بالنفس والمخالفة للحوادث والوحدانية والحياة وعموم القدرة والإرادة لجميع الممكنات وعموم العلم لجميع الواجبات والجائزات والمستحيلات؛ لزم أن كل حادث يدل على وجوب هذه الكمالات لمولانا جل وعلا، وبالجملة فالعوالم بعد أن تقرر وجوب حدوثها[3] وافتقارها إلى مولانا جل وعلا؛ شهدت بأن كل كمال قديم هو وصفه تعالى

---

(١) هذا من غاية الدقة والعمق، فكون الله تعالى ربًّا يُفْهَمُ منه أن المربوب - وهو العالم - في تغير مستمر من حال إلى حال، وتغيره هذا دليل على افتقاره كما مَرَّ، وهذا يفهم منه وجوب حدوث هذا العالم لاستحالة التسلسل ولزوم الحدوث مما بيّنه، وكون "العالمين" جمعاً دليلٌ على حدوث كل ما سوى الله تعالى، فليس العالم قديماً بمادته كما يزعم قوم، ولا هو قديم بنوعه كما زَعَم آخرون، بل هو حادث بمادته وصورته النوعية كما قرَّره علماء أهل السنة.

(٢) عرض الإمام السنوسي طريق الاستدلال على حدوث العالم ووجوب وجود محدثٍ له وصانع يخالفه في الصفات التي دلت على الافتقار، فتأمل فيه.

(٣) أي: إننا يجب أن نعتقد وجوب حدوث العوالم لا مجرد الحدوث، بمعنى: لا يصح أن نجوِّزَ القِدَمَ على العالم، فكون العالم قديماً مستحيل عقلاً وشرعاً.

ولذلك يقول العلماء في هذا المقام: العالم حادث، خلافاً للفلاسفة، أي: يجب أن نقطع ببطلان قول الفلاسفة الذين زعموا قِدَمَ العالم، لا مجرد اعتقاد حدوث العالم، وإن لزم عنه عقلاً، ولكن يجب الالتفات إليه وإدراكه.

لتوقّف حدوثها على اتصاف مولانا جلّ وعز بذلك الكمال، وشهدت بأن كل كمال حادث هو فعله لما شهدت به من وجوب الوحدانية لمولانا تبارك وتعالى، فقد شهدت إذاً بأن المدح بكل كمال قديم أو حادث إنما هو لمولانا جل وعلا، وهو معنى "الحمد لله"، وهذا التقرير يعرفك أن تعقيب جملة "الحمد لله" في سورة الفاتحة بالوصف بـ"رب العالمين" هو في غاية الحسن والإعجاز. وبالله تعالى التوفيق.

(والصلاة والسلام على سيدنا محمد خاتم النبيين وإمام المرسلين)

لا شك أن أعلى الكمالات الحادثة كلها وأدومها كمال الفوز برضا مولانا جل وعلا والسلامة من غضبه، وقد جعل مولانا سبحانه بفضله نبيَّنا ومولانا محمداً ﷺ باباً عظيماً لذلك مفتوحاً في الدنيا والآخرة، لا يقاربه باب، ولا يَستغني عن التعلق بأذياله والإيواء إلى عتبة حرمه وبابه أحد من الأعداء والأحباب، كيف ومن أجله خلق الله الكمال الدنيويَّ والأخرويَّ والعلويَّ والسفليَّ، وبشفاعته الكبرى في الآخرة وما بعدها من شفاعاته تنقشع أنواع الكُرَب، وترتفع بفضل الله تعالى أسبابها، وتتجلى شموس نِعَم مولانا جل وعلا على كافة المؤمنين، وتنفتح أبوابها التي لم يتجاسر أحد من أهل الكمالات على طلب فتحها، وتنتشر بعنايته العظمى التي تفضّل بها المولى — تبارك وتعالى — على أهل الإيمان به أنواع السرور، وتنكشف عن الظواهر والبواطن أجناس الغموم وأنواع الشرور، وببركة مبعثه الشريف وطلوع طلعته البهية السعيدة على أهل الأرض انكشفت ظلمات الكفر والجهالات التي عمّت وانتشرت وتمكنت غاية التمكن في جميع الآفاق والقلوب، وتشعشعت أنوار الإيمان بالله تعالى وبرسله وكتبه وملائكته، وانقلعت بفضل الله تعالى سحائب رين الجهل وغمّة السيئات والذنوب، وأفاض سبحانه رحمته على الخلق، وأخرج لهم على يد مصطفاه سيِّدنا ومولانا محمدٍ ﷺ ذخائرَ المعارف الربانية، ونفائسَ الحِكَم والعلوم الدينية، وحلاّهم بجواهر الأسرار التي خبأها لهم في خزائن الغيوب، حتى كثرت منهم في كل جيل الأقطابُ والأوتاد والنقباء والأخيار والأبدال، وعجّت الأرض جبلها وسهلها، بَرُّها وبَحْرُها بتوحيد المولى تبارك وتعالى، والتنويهِ بأقدار رسله وملائكته وكتبه، واللهج بشكره سبحانه وذكره وحمده على كل حال وبكل كمال، وانتشرت أمة نبينا ومولانا محمد ﷺ وتطاولت أزمنتها إلى موافاة القيامة، وحفظ الله سبحانه عليهم الإيمانَ مع اختلاف الدول وانتشار المحن وبعد العهد عن مشاهدة أهل الحق والسنن والاستقامة، ونمّى سبحانه أنوارهم المعنوية والحسية دنياً

وأخرى، حتى كادوا كلهم من حِكَم قلوبهم وسطوع أنوارهم وامتدادها أن يكونوا أنبياء، وأكثر سبحانه عَدَدَهم كثرةً عظيمةً تخرج عن الحصر حتى جعلهم بفضله ورحمته ثلثي جميع من يدخل الجنة من السعداء، وقد ورد أن صفوف أهل الجنة مئة وعشرون صفّاً، ثمانون صفاً منها لهذه الأمة[1]، ولعلهم إن كانوا ثلثي أهل الجنة يكون لهم من الجنة ونعيمها أكثر من الثلثين كثلاثة أرباع أو تسعة أعشار ونحو ذلك لما علم من تخصيص المولى تبارك وتعالى لهم بكرامة تضعيف الثواب لهم بالعمل والزمان والمكان والحال، وبالجملة لمّا لم ينل غيرهم من الجنة إلا اليسير فكأنها إنما خلقت من أجلهم ولهم، وإذا عرفت أن منزلة سيدنا ومولانا محمد ﷺ عند مولانا جل وعلا بهذه المثابة عرفت أن حمده تعالى وشكره على إنعامه به على الخلق من أوجب الواجبات، وأن التوسل إليه تعالى بحب هذا السيّد والتعظيم وكثرة الصلاة والتسليم عليه من أعلى الوسائل للأمن من المخوفات والفوز بأعلى الدّرجات، ولو لم يكن للصلاة عليه من الفضل العظيم إلا ما ورد في الصحاح أنّ من صلى على سيدنا ومولانا محمد ﷺ مرة واحدة صلى الله تعالى عليه بها عشراً[2] لكان كافياً للعقلاء، كيف وقد ورد في فضلها العظيم ما ألّف فيه أئمتنا على الانفراد تآليف عديدة[3]، وقد رأيت لبعض أئمة التصوف: أن من فَقَدَ شيوخ التربية فليكثر من الصلاة على النبي ﷺ فإنه يصل بها إلى

(١) إشارة إلى الحديث المروي في الترمذيّ كتاب صفة الجنة، باب ما جاء في صف أهل الجنة (٢٥٤٦) وابن ماجه في الزهد، باب صفة أمة محمد (٤٢٨٩)، وأحمد في باقي مسند الأنصار، حديث بريدة الأسلميّ (٢٢٤٣١) ونصه: عَنْ بُرَيْدَةَ ﷺ، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: « أَهْلُ الْجَنَّةِ عِشْرُونَ وَمِئَةُ صَفٍّ، ثَمَانُونَ مِنْ هَذِهِ الأُمَّةِ، وَأَرْبَعُونَ مِنْ سَائِرِ الأُمَمِ »، وفي رواية عند أحمد في مسند المكثرين من الصحابة، مسند عبد الله بن مسعود ﷺ (٤٣١٦) ما نصه: عَنِ ابْنِ مَسْعُودٍ قَالَ: قَالَ لَنَا رَسُولُ اللهِ ﷺ: « كَيْفَ أَنْتُمْ وَرُبُعَ أَهْلِ الْجَنَّةِ لَكُمْ رُبُعُهَا وَلِسَائِرِ النَّاسِ ثَلاثَةُ أَرْبَاعِهَا؟»، قَالُوا: اللهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ، قَالَ: «فَكَيْفَ أَنْتُمْ وَثُلُثَهَا؟»، قَالُوا: فَذَاكَ أَكْثَرُ، قَالَ: «فَكَيْفَ أَنْتُمْ وَالشَّطْرَ؟»، قَالُوا: فَذَلِكَ أَكْثَرُ، فَقَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: «أَهْلُ الْجَنَّةِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عِشْرُونَ وَمِئَةُ صَفٍّ أَنْتُمْ مِنْهَا ثَمَانُونَ صَفًّا ».

(٢) إشارة إلى الحديث الذي أخرجه الإمام مسلم وغيره في كتاب الصلاة، باب الصلاة على النبيّ بعد التشهد، ونصه: عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ ﷺ أَنَّ رَسُولَ اللهِ ﷺ قَالَ: « مَنْ صَلَّى عَلَيَّ وَاحِدَةً صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ عَشْرًا ».

(٣) الكتب التي أفردت ذكر فضائل النبيّ ﷺ وفضل الصلاة والسلام عليه ﷺ أكثر من أن تحصر منها: «فضل الصلاة على النبي»، للإمام أبي إسحاق الأزدي المالكي (ت٢٨٢هـ)، «القربة إلى رب العالمين بالصلاة على محمد سيد المرسلين» لابن بشكوال، «القول البديع في الصلاة على الحبيب الشفيع» للسخاوي، «فضل الصلاة على النبي ﷺ» للقاضي عياض، «الدر المنضود في الصلاة والسلام على المقام المحمود» لابن حجر الهيتمي، «الصلات والبشر في الصلاة على خير البشر» للفيروزآبادي، «سعادة الدارين في الصلاة على سيد الكونين» ليوسف النبهاني، «النفحة الإلهية في الصلاة على خير البرية» للغماري، وغير ذلك كثير.

مقصوده[1]، ولعله أخذ ذلك من قوله عليه الصلاة والسلام لأبي هريرة ﷺ عندما التزم أن يجعل جميع صلاته للنبي ﷺ: « إذاً تُكفى همَّك، ويُغفر ذنبُك »[2]، ولا شك أن المريد

(١) وقد ذكر فوائد الصلاة على النبي ﷺ العديد من المشايخ المحققين في الشريعة، ومن ذلك ما قاله الإمام العلامة زروق في كتاب «قواعد التصوف» في قاعدة (١١٤) ص ٨٦: "والذكر منشور الولاية، فمن أعطى الذكر فقد أُعطي المنشور، قال شيخنا أبو العباس الحضرمي رضي الله عنه: وعليك بدوام الذكر وكثرة الصلاة على رسول الله ﷺ، وهي سُلَّم، ومِعْراجٌ، وسلوكٌ إلى الله تعالى إذا لم يلق الطالب شيخاً مرشداً، فقد سمعت في سنة أربعين وثمان مئة بالحرم الشريف رَجُلاً من الصالحين روى لي ذلك عن بعض أهل الصِّدق مع الله، وكلاهما معروفان، رأيتهما. والله أعلم. اهـ.

وقال الشيخ زروق في «قواعد التصوف» أيضاً، قاعدة (١١٥): نورانية الأذكار مُحْرِقَةٌ لأوصاف العَبْد، ومثيرة لحرارة طبعه، بانحراف عن طبعها، فمن ثَمَّ أُمِرَ بالصلاة على رسول الله ﷺ معها؛ لأنها كالماء تقوي النفوس، وتذهب وهج الطباع.... ولهذا أمر المشايخ بالصلاة على رسول الله ﷺ عند غلبة الوجد، والذوقُ لذلك شاهد.

وقد أشار إلى ذلك الصديق رضي الله عنه إذ قال: الصلاة على محمد ﷺ أمحق للذنوب مِنَ الماء البارد للنار، ألا ترى.. إلى آخره فليعتمدْ. اهـ.

وقد تكلم الشيخ زروق في كتابه «قواعد التصوف» أيضاً على أنواع المشايخ ومدى احتياج الخلق إليهم، وذلك في القاعدة رقم (٦٦) فقال: ضبط النفس بأصل يرجع إليه في العلم والعمل لازم لمنع التشعب والتشعث، فلزم الاقتداء بشيخ قد تحقق اتباعه للسنة وتمكنه من المعرفة ليرجع إليه فيما يرد أو يراد، مع التقاط الفوائد الراجعة لأصله من خارج، إذ الحكمة ضالة المؤمن، وهو كالنحلة ترعى من كل طيب ثم لا تبيت في غير منحلها، وإلا لم ينتفع بعسلها.

وقد تشاجر فقراء الأندلس من المتأخرين في الاكتفاء بالكتب عن المشايخ ثم كتبوا البلاد فكل أجاب على حسب فتحه، وجملة الأجوبة دائرة على ثلاثة:

أولها: النظر للمشايخ: فشيخ التعليم تكفي عنه الكتب للبيب حاذِق يعرف موارد العلوم. وشيخ التربية تكفي عنه الصحبة لذي دين عاقل ناصح. وشيخ الترقية يكفي عنهُ اللقاء والتبرك، وأخذ كل ذلك مِنْ وَجْهٍ واحد أتمّ.

الثاني: النظر بحال الطالب: فالبليد لابد له من شيخ يُربِّيه، واللبيب يكفي الكتاب في ترقيه، لكن لا يسلم من رعونة نفسه وإن وَصَلَ لابتلاء العبد برؤية نفسه.

الثالث: النظر للمجاهدات: فالتقوى لا تحتاج إلى شيخ لبيانها وعمومها، والاستقامة تحتاج إلى شيخ في تمييز الأصلح منها، وقد يكتفي دون اللبيب بالكتاب، ومجاهدة الكشف والترقية لا بُدَّ فيها مِنْ شيخ يرجع إليه في فتوحها - كرجوعه عليه السلام للعرض على ورقة حين فاجأه الحق. وهذه الطريقة قريبة من الأولى، والسنة معهما. والله أعلم. اهـ.

ولا يخفى على العاقل فائدة هذا الكلام، فليحرص عليه.

(٢) جزء من حديث أخرجه الإمام أحمد ٥/١٣٦ عن أبيّ بن كعب قال: قال رجل ... ، والترمذي ٤/ ٦٣٦ (٢٤٥٧) من حديث أبيٍّ وبيّن أنه هو الرجل. وقال الترمذي: «حديث حسن صحيح». ولم أقف عليه من حديث أبي هريرة، أو حديثاً فيه ذكره.

الطالب على مشايخ التربية قد اهتم بتنقية نفسه وشفائها من علائق سواه تبارك وتعالى، فإذا أكثر من الصلاة على نبينا ومولانا محمد ﷺ كفي هذا الهمَّ الذي اهتم به، والله تعالى أعلم.

فَذِكْرُنا في هذه العقيدة بعد حمد الله تعالى الصلاةَ والسلام على نبيه وأشرف خلقه ﷺ مناسبٌ من أوجه:

الأول: أنه شِبْهُ حَمْدٍ خاصٌ بعد حَمْدٍ عامٍّ؛ لأنه لما حَمد المولى تبارك وتعالى حمداً مطلقاً على جميع الفضائل والفواضل، وإن شئت قلت: على كماله وتكميله – حمده بعد ذلك حمداً خاصاً وهو امتثال أمره سبحانه فيما أمر به من الصلاة والتسليم على نبيه ﷺ على نعمةٍ خاصة، وهي: نعمة بعث الله تعالى نبيَّنا ومولانا محمداً ﷺ، ورحمته به سبحانه الخلق دنيا وأخرى، وخَصَّ هذه النعمة بالذكر؛ لأنها أكبر النعم وأعمها وأدومها.

الثاني: أنه لمّا حَمد المولى – جل وعلا – وشكره على جميع نعمه التي تفضل بها سبحانه وأوجدها وَحْدَه؛ شَكَرَ بعد ذلك من أظهر سبحانه على يده تلك النعم وأفاضها ببركته على الخلق دنيا وأخرى وهو نبينا ومولانا محمد ﷺ، لقوله ﷺ: «مَنْ لَمْ يَشْكُرِ النَّاسَ لَمْ يَشْكُرِ اللهَ»(1)، ولمّا كنا عاجزين عن مكافأته ﷺ من قِبَلِ أنفسنا وجب أن نرجع في ذلك إلى مولانا الكريم القادر الذي بيده خزائن النعم؛ فنطلب منه أن يصلي على هذا النبي الشريف ﷺ، وأن ينعم عليه بنعم يَصْحَبُها تكريم وتعظيم على ما يليق بمنزلة هذا السيّد عنده، وأن يسلم عليه – أي: يعظمه – بأن يُسمعه من كلامه الذي لا مثل له ما تَقَرّ به عينه وتبتهج به نفسه ويتسع به جاهه.

الثالث: أنه لما صدر عنه "الحمد لله رب العالمين" وكان ذلك مقتضياً لمعرفة توحيد مولانا جل وعلا، ومعرفةِ ما يليق به من أوصاف الألوهية على حَسْب ما مضى تقريره؛ شَكَرَ بعده من أوصل سبحانه على يده النعمة العظيمة، إذ الناس قبل مبعثه كانوا يمدحون غير الله تعالى من الأصنام وغيرها، ويضيفون على سبيل الحقيقة – في زعمهم – نعمه تبارك

(1) أخرجه الترمذي في البر والصلة، باب ما جاء في الشكر لمن أحسن إليك (١٩٥٥)، وأحمد في باقي مسند المكثرين، مسند أبي سعيد الخدريّ (١٠٨٨٧).

وتعالى وأنواع تربيته إلى غيره من الأسباب العادية وغيرها، فلمّا بعث نبينا ومولانا محمد ﷺ عرفهم أن الحمد لا يستحقه على الحقيقة إلا الله تعالى إذ لا كمال قديماً ولا حادثاً إلا له، وأنه هو رب العالمين وحده، وبلّغهم قوله تعالى: ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱذْكُرُوا نِعْمَتَ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ هَلْ مِنْ خَـٰلِقٍ غَيْرُ ٱللَّهِ يَرْزُقُكُم ﴾ [فاطر: ٣] ونحو ذلك مما هو كثير في القرآن، وقد اختُصر ذلك كله في الفاتحة، ولهذا كانت أمَّ القرآن.

الرابع: أن حمد الله تعالى وشكره الذي دخل تحت عمومه دعاء وطلب من المولى الكريم تبارك وتعالى لمزيد نعمه بطريق وعده الصادق في قوله تعالى: ﴿ لَئِن شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ ﴾ [إبراهيم: ٧]، ولهذا ورد في الخبر: « أَفْضَلُ الذِّكْرِ: لا إله إلا الله، وَأَفْضَلُ الدُّعَاءِ: الْحَمْدُ لِله »[1]، ولما كانت إجابة أدعيتنا موقوفة على صلاتنا على نبينا ومولانا ﷺ أتينا بالصلاة والتسليم عليه ﷺ بعد جملة الحمد المتضمن للشكر المتضمن طلبَ المزيد من نعم الله تعالى تكميلاً لهذا الطلب وتتميماً لغرض الحامد.

الخامس: أن قوله: **(رب العالمين)** أشعر بأن التربية كلها، وهي إيصال كل حادث إلى كماله الذي أريد له؛ ليست إلا من المولى تبارك وتعالى، وهذه التربية على قسمين: عامة وخاصة؛ فالعامة: التربية بالإيجاد والتنمية والإمداد بالحياة والحواس وغيرها مما هو مشترك بين عموم الأجساد. والخاصة: التربية الروحانية بالعلوم والمعارف العلمية والعملية وضبط الحركات والسكنات للجري على مقتضاهما، وهذه التربية هي العزيزة الشريفة الموصلة إلى الفوز برضا مولانا جل وعلا والتمتع بما لا يحاط بوصفه من نعيم الجِنان أبد الآباد، وقد جعل الله سبحانه هذه التربيةَ الخاصة لا تحصل لأحد من أهل الأرض إلا على أيدي الرسل عليهم الصلاة والسلام، وجعل الحاصل منها على يد نبينا ومولانا محمد ﷺ الحظ الأوفر والنصيب

---

(١) أخرجه الترمذي في الدعوات عن رسول الله، باب ما جاء أن دعوة المسلم مستجابة (٣٣٨٣)، وابن ماجه في الأدب، باب فضل الحامدين (٣٨٠٠).

الأكثر مع سهولةٍ فيها وقلة معاناة كما قال تعالى: ﴿ يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ ﴾ [البقرة: ١٨٥]، وقال في وصف أمة نبينا ﷺ: ﴿ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَٱلْأَغْلَٰلَ ٱلَّتِى كَانَتْ عَلَيْهِمْ ﴾ [الأعراف: ١٥٧]، وقد عرفت كثرة من تربى على يده هذه التربية الخاصة، وأنهم ثلثا أهل الجنة؛ فأشرنا إلى تربية مولانا لخلقه التربيةَ العامةَ بقولنا: "رب العالمين"، وأشرنا إلى التربية الخاصة بذكر أفضل مَنْ أُجزل الحظُّ منها على يده مقروناً ذلك بتعظيمه والصلاة والسلام عليه. وإنما قدمنا في العقيدة وصفه ﷺ بالسيد على وصفه المولى؛ لأن السيد هو الذي يفزع إليه في كل أمر مهمّ، والمولى هو الناصر، ولا شك أن الفزع في المهم إلى السيد يكون أولاً، ونصرته لمن فزع إليه في نيل مِهُمِّه يكون ثانياً بعد فزعه إليه، ولا شك أنه ﷺ مَفْزَعُ الخلائق وناصرهم في الدنيا بما بيّن لهم من طرق النجاة وعلّمهم من أنواع الهدايات حتى تركهم على المَحجّة البيضاء التي لا غبار عليها، ومَفْزَعُهم وناصرهم في الآخرة إذ له المقام المحمود هنالك والشفاعات المتكاثرة المشفّعة والمقالات المسموعة والسؤال المعطى والجاه الأعظم والمنزلة العليا، نسأل الله تعالى أن يهب لنا نصيباً وافراً من النفع بسيادته وجاهه الأعظم دنيا وأخرى.

ومَعنى (**خاتم النبيين**): أنه آخرهم وبه كمل عددهم الذي هو مئة ألف وأربعة وعشرون ألفاً[1] فلا نبي بعده، ومِنْ لازمه أنْ لا رسول بعده؛ لأن النبي أعم من الرسول على الصحيح، ونفي الأعم يستلزم نفي الأخص؛ فكمَّل سبحانه لسيدنا ومولانا محمد ﷺ جميع المحاسن التي تفرقت في الأنبياء والرسل قبله، وشرَّفَ شريعته السمحةَ بأن جعل أحكامها متصلة بالآخرة لا ناسخ لها ولا مبدّل لها، وأطلع أمّته المشرَّفة على مساوئ الأمم الذين خلوا وعلى العقوبات التي نزلت بهم ليعتبروا بذلك ويرتدعوا عن المعاصي ولا يغتروا

(١) إشارة إلى ما ورد في الأحاديث الصحيحة، انظر «صحيح» ابن حبان ٢/ ٧٧ (٣٦١) وأحمد في باقي مسند الأنصار، حديث أبي أمامة الباهلي (٢١٧٨٥) والطبراني في «المعجم الكبير» ٨/ ٢١٧ (٧٨٧١)، وأبو نعيم في «حلية الأولياء» ١/ ١٦٧، والهيثمي في «مجمع الزوائد» ١/ ١٥٩ وغير ذلك.

بالـمُهلة ومتعة الدنيا كما اغترّ بذلك الذين هلكوا قبلهم؛ فجعلهم مولانا بفضله معتبرين لا معتبراً بهم، ومتعظين لا متّعَظاً بهم، وشاهدين على غيرهم لا مشهوداً عليهم، وأظهر سبحانه محاسنهم لمن مضى من الأمم، وستر مساوئهم، بل نوّه المولى الكريم بقَدْرهم وقدر نبيهم سيدنا ونبينا محمد ﷺ تنويهاً عظيماً تمنى بسببه كليم الله تعالى ﷺ أن يكون من هذه الأمة[1]. وبالجملة فنعم مولانا الكريم جل وعلا ومواهبه الاختصاصية التي خصّ بها نبينا ومولانا محمداً ﷺ دنيا وأخرى لا يمكن إحصاؤها؛ نسأله سبحانه أن يجعلنا من خيار أمته الفائزين بشرف قربه ومتابعته المتحصّنين من كل محنة وهولٍ وخوفٍ دنيا وأخرى بحرمة محبته وولايته. ولأجل أنه عليه الصلاة والسلام خاتم النبيين مات أولاده الذكور كلهم قبل أن يكونوا رجالاً لأنهم لو عاشوا حتى بلغوا سن النبوة ثم لم يتنبؤوا[2] كانوا في ذلك أحط رتبة من أولاد كثيرٍ من الرسل الذين خلوا كإبراهيم ويعقوب وداود عليهم الصلاة والسلام — فلما ماتوا صغاراً انتفت هذه الحطيطة، وإلى هذا أشار القرآن في قوله تعالى: ﴿ مَّا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَآ أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَٰكِن رَّسُولَ ٱللَّهِ وَخَاتَمَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ ﴾ [الأحزاب: ٤٠]، فجعل سبحانه كونه عليه الصلاة والسلام خاتم النبيين شبه العلة لما نفاه تعالى من أبوّته عليه الصلاة والسلام للكفار الذين يطلق عليهم اسم الرجال، والنكتة فيه ما سبق تقريره. والله تعالى أعلم.

قوله: **(وإمام المرسلين)** أي: مقدمهم في جميع الكمالات ومتبوعهم، إذ به يتعلقون في شدائد الآخرة وأهوالها المعضلات، وقد قال عليه الصلاة والسلام: «آدم فمن دونه تحت لوائي يوم القيامة»[3]، وقد ثبت أيضاً أنه تقدمهم وأمّهم حِسّاً في ليلة الإسراء[4]، وذلك كله دليل واضح على أن هذا السيد ﷺ أفضل المخلوقات وأكرمها على الله تبارك وتعالى.

---

(١) روى ذلك الطبري في «تفسيره» (عند تفسير الآية ١٥٠ من الأعراف) موقوفاً على قتادة، وأبو نعيم في «الحلية» من حديث كعب الأحبار ٥/ ٣٨٤-٣٨٥.

(٢) يتنبؤوا: أي يصيروا أنبياء، أي لم يجعلهم الله تعالى أنبياء.

(٣) جزء من حديث رواه الترمذي في كتاب تفسير القرآن عن رسول الله، باب ومن سورة بني إسرائيل (٣١٤٨) (٣٦١٥) من حديث أبي سعيد، وأحمد في ١/ ٢٨١، ٢٩٥، مسند عبد الله بن عباس، وكذلك أبو يعلى في «مسنده» ٤/ ٢١٣ (٢٣٢٨)، وانظر «كشف الخفاء» ١/ ١٥ (١١)

(٤) روى ذلك النسائي (٤٥٠) وابن سعد «الطبقات الكبرى» ١/ ٢١٣-٢١٤.

وفيه أيضاً دليل على كمال تواضع رسل الله عليهم الصلاة والسلام للمولى تبارك وتعالى، وامتلاء صدروهم بهيبته ومحبته، والتعظيم لما عظّمه، والتشريف لما شرفه؛ إذ لم يَجْعلوا عليهم الصلاة والسلام ما خصّصهم الله تعالى به من عظيم فضله مانعاً من التواضع لمن آثره الله تعالى بمزيته وخصّه بفضله على جميع العوالم، وأخلاقهم الكريمة في هذا نظير أخلاق الملائكة عليهم الصلاة والسلام في تواضعهم وسجودهم لآدم ﷺ امتثالاً لأمر مولانا جل وعلا وتعظيماً لمن عظّم، وتكريماً لمن كرّم، وحبّاً لمن أحب، وأين هذه الأخلاق الكريمة الزّكية من أخلاق إبليس الأحمق المحروم حيث أمره المولى العظيم مع الملائكة الكرام بالسجود لآدم فاستكبر ورأى لنفسه الدَّنية شُفوفاً[1] على من فضّله المولى تبارك وتعالى، وأدركه الزّهو والإعجاب بما ليس له ولا يستحقه، وإنما هو بمحض فَضْلٍ من المولى الكريم تبارك وتعالى، وأَخَذَ بجهله وقلة عقله وعدم حيائه وسابق شقائه يعترضُ على من لا شريك له في ملكه، ولا في حكمه، يحكم بما يشاء، ويخصّ من يشاء بما يشاء، لا اعتراض عليه، ولا سؤال لأحد عليه، وهو الحكيم المحمود على كل حال. ويجب على كل مؤمن أن يقتفي آثار الطاهرين المطهرين من كل حق[2] ودنس من رسل الله تعالى وملائكته الكرام صلى الله وسلم على جميعهم؛ فيتواضع لله تعالى، ويعظم كلَّ مَنْ رأى من المولى العظيم إيثاراً له وتفضيلاً بخاصية من علم أو عبادة أو خلق جميل، ولا يجعل ما خصّه هو به مولانا — جل وعلا — من الفضل مانعاً من التواضع لذوي الفضل والتعظيم لجنابهم الرفيع عند الله؛ فَيهلِكَ ويسلبَ من فضله ومن كل خير كما هلك بذلك قدوته إبليس اللعين، عافانا الله تعالى إلى الممات مما ابتلى به بجاه نبيه وأشرف خلقه سيدنا ومولانا محمد ﷺ. ولينظرِ العاقلُ إلى ما فعله كليم الله تعالى — صلوات الله وسلامه عليه — مع الخضر — عليه السلام — عندما سمع من المولى تبارك وتعالى أنه خصه بعلم من لدنه؛ من إتعاب نفسه الشريفة بالسفر إليه حتى لقيه، ثم تواضع له في الكلام، والتمس منه أن يعلمه بصيغة الاستفهام لا الأمر المستعملة في الإيجاب

(١) الشفوف: الفضل والزيادة، وهو أيضاً النقصان، وهو من الأضداد.

(٢) كذا بالأصل! ولعلها: "نقص".

والاستعلاء، فقال عليه الصلاة والسلام: ﴿ هَلْ أَتَّبِعُكَ عَلَىٰٓ أَن تُعَلِّمَنِ مِمَّا عُلِّمْتَ رُشْدًا ﴾ [الكهف: ٦٦] ، فالتمس منه بطريق الأدب بالعبارة أن يكون تابعاً له متعلماً منه، ثم لما قابله الخضر عليه السلام بأن أغلظ له في القول إذ وصفه بعدم استطاعة الصبر معه جاوبه عليه الصلاة والسلام بتواضع ولين، والتزم له أن يطيعه في كل ما يأمر به، كما هو شأن العبد مع سيده، فقال عليه الصلاة والسلام: ﴿ سَتَجِدُنِيٓ إِن شَآءَ ٱللَّهُ صَابِرًا وَلَآ أَعْصِي لَكَ أَمْرًا ﴾ [الكهف: ٦٩] ، فهذا التواضع وقع من هذا السيد في علم لم يضطرّ إليه في ظاهره ولا في باطنه، وله الفضل العظيم والرتبة الفائقة؛ مَن اصطفاه مولانا -جلّ- وأعلاه على الناسِ برسالته ومناجاته له بلا واسطةٍ بكلامه القديم الذي لا مثل له، وبالمعجزات الباهرة والآيات العظيمة القاهرة، وقد ثبت أن له مع الله تبارك وتعالى ألفَ مجلس في المناجاة، وكلُّ مجلس يمنح له فيه من العلوم ما يخرج عن حد الحصر، وقد ثبت أنه عند المناجاة يرفعه ويقربه حتى يسمع صريف الأقلام يكتب بها في اللوح المحفوظ[1] وإلى هذا أشار القرآن بقوله تعالى: ﴿ وَقَرَّبْنَٰهُ نَجِيًّا ﴾ [مريم: ٥٢]، وقد نصّ بعض الأئمة على أن رتبته في الفضل تلي رتبة أشرف الخلق وأكرَمِهم سيّدنا ومولانا محمد ﷺ، وهذا هو الذي يدل عليه حديث مسلم في الشفاعة في اعتذار إبراهيم عليه الصلاة والسلام عندما تُطْلَبُ منه الشفاعة في الآخرة لأهل الموقف بقوله: « وكنت خليلاً من وراء وراء»[2]، قيل معناه: وكنت خليلاً من وراء موسى كليم الله الذي هو وراءَ سيدنا ومولانا محمد ﷺ حبيب الله.

(١) أسند ذلك الإمام الطبري في تفسيره ٩/ ٦٦ مروياً عن علي بلفظ: كتب الله الألواح لموسى عليه السلام وهو يسمع صريف الأقلام في الألواح، وعن سعيد بن جبير قال: أدناه حتى سمع صريف الأقلام.

(٢) جزء من حديث أخرجه مسلم في كتاب الإيمان، باب أدنى أهل الجنة منزلة (١٩٥).

انظر يا أخي بعين الاعتبار إلى أخلاق هؤلاء الكرام وعظيم تواضعهم لله تعالى ومحاسن آدابهم مع من يضطرون إليه من ذوي الفضل ولا منّة له عليهم، وعدم زَهْوهم وإعجابهم بما خصوا به من الفضل العظيم، ثم انظر بعد ذلك إلى أخلاقنا الشيطانية وصفاتنا الجاهلية في معاملتنا لمن اضطررنا إليه وأنقذنا الله على يديه من مهالك الدنيا والآخرة من علمائنا وعُبَّادنا، وانظر إلى زهونا وإعجابنا مع دناءتنا وقلة فضلنا وسوء حالنا وجهالة عاقبتنا.

اللهم إنا نتوسل إليك بخواصّ عبيدك من أنبيائك ورسلك وملائكتك وجميع أوليائك وبأكرم الخلق لديك الشفيع المشفع عندك سيدنا ومولانا محمد ﷺ أن تغفر لنا ما مضى من الذنوب، وأن تصلحنا، وتهب لنا سلامة الصدر فيما بقي، وتوفقنا ظاهراً وباطناً لما فيه رضاك عنّا بلا محنة يا أرحم الراحمين يا علام الغيوب، وأن ترضي عنا يا مولانا علماءنا وآباءنا وأمهاتنا وكلَّ من له حق علينا بمحض فضلك يوم يتعلق المظلوم بظالمه وتبلى السرائر وتنكشف الغيوب.

(اعلم أنه يجب على كل مكلّف أن يعرف ما يجب في حق مولانا جل وعز وما يستحيل وما يجوز، وكذا يجب عليه أن يعرف مثل ذلك في حق الرسل عليهم الصلاة والسلام)

حقيقة المعرفة الحادثة هي: الجزم المطابق عن ضرورة أو برهان. فقولنا: "الجزم" احتراز من الظن، وهو: الاحتمال الراجح، ومن الشك، وهو: الاحتمال المساوي، ومن الوهم، وهو: الاحتمال المرجوح. وقولنا: "المطابق" احتراز من الجهل المركب فإنه جزم غير مطابق لما في نفس الأمر، كجزم الفلاسفة بقدم الأفلاك، وجزم اليهود والنصارى بسلامتهم من الخلود في النار يوم القيامة. وقولنا: "عن ضرورة أو برهان": احتراز من جزم المقلد المطابق فإنه ليس بمعرفة وإن كان جزماً مطابقاً لما في نفس الأمر، ويسمى في الاصطلاح اعتقاداً. ومعنى الضرورة[1]: إلجاء المولى سبحانه النفس لأنْ تجزم بأمر جزماً مطابقاً بلا تأمل بحيث لو حاولت

(١) هنا يستعمل المصنف لفظ الضرورة بمعنى البداهة؛ لأنه وضعها في مقابل المعرفة الحاصلة بالبرهان أي المعرفة الكسبية، ومقابل الكسبي بدهي، والبدهي هو الذي يبده الإنسان لأول التفاته إليه، بحيث لا يستطيع الإنسان الانفكاك عنه، وهذا الاصطلاح - وهو استعمال الضروري بمعنى البديهي - شائع في كلام العلماء، مع أنهم يصرحون بأن سائر العلوم الأخرى ضرورية، أي بالنظر لما هو علم. =

أن تدفع عن نفسها ذلك الجزم بتشكيك أو نحوه لم تقدر، ومثاله: جزمنا بوجود أنفسنا، وبأن الواحد مثلاً نصف الاثنين، ونحو ذلك مما هو كثير. ومعنى البرهان: الدليل المركب من مقدمات قطعية ضرورية في نفسها أو منتهية في الاستدلال عليها إلى علوم ضرورية، ومثال ذلك: إذا قيل لنا: فلان اشترى هذه السلعة بربع عُشر الأربعين درهماً، فجَزْمُنا بأنه اشتراها بدرهم واحد ليس بضروري لنا ندركه بلا تأمل، بل لا يحصل لنا الجزم العرفاني بذلك من غير تقليد لأحد حتى نختبر أنفسنا فنقول: أقل عدد له ربع أربعة، وربعها واحد، وهذه مقدمة واحدة ضرورية لا تفتقر إلى تأمل، أعني كون الواحد ربعَ الأربعة، لكن لا تكفينا هذه المقدمة في معرفة ما اشترى الإنسان به تلك السلعة حتى نعرف معرفة قطعية أن الأربعة عشر

= فصار الحاصل أن العلوم ينظر إليها من حيث ذاتها؛ أي: بما هي كشف وتميز حاصل في النفس، وينظر إليها من حيث الطريقة والوسيلة التي أفضت بنا إلى هذه العلوم، أو الوسيلة التي حصلت بها هذه العلوم فينا.
فأما العلوم في ذاتها، فيجب أن تكون كلها ضرورية لا تقبل الشك، ولا يمكن الإنسان التخلص منها ولا دفعها عن نفسه بعد حصولها فيه، أو حصول مقدماتها، وهذا الوصف يشترك فيه القسمان كما ترى.
وأما العلوم من جهة الوسيلة والأسباب التي تحصل فينا بها، فإما أن يكون السبب معتمداً على جهدٍ وكسبٍ مشعورٍ به، وإما أن لا يكون كذلك، فإن كان الأول فهي تسمى علوماً نظرية أو برهانية أو كسبية، والقسم الثاني يسمى بديهياً وهو مأخوذ من البديهة: الابتداء؛ لأن الإنسان بمجرد ابتداء الالتفات إلى تصوره يحصل فيه العلم به والقطع والجزم ولا يتوقف على سوى تصور طرفيه.
ومن هذا تعرف لماذا يسمي العلماء القسم البديهي بالضروري؛ وذلك لأنه من جهتيه قريب ولا يبذل فيه جهد مشعورٌ به.
والمقصود بقوله: إلجاء المولى .... إلخ، هو أن النفس إذا حصلت فيها مقدمات هذا العلم، وقد عرفنا أنها في البديهي مجرد تصور طرفيه، وفي الكسبي النظري مقدمات الاستدلال عليه بجميع تفاصيلها ودرجاتها؛ فإن الله تعالى يخلق في الإنسان العلم بالنتيجة، وخلْق الله تعالى لهذه النتيجة لا يتوقف على إرادة الإنسان، ولا كسب بعد اكتساب المقدمات المذكورة، ولذلك فلا تعلق لإرادة الإنسان بحصول النتيجة بعد حصول المقدمات، بل هي بخلق الله تعالى، وليس المقصود بالإلجاء هنا الجبر؛ لأن الجبر لا يتصور إلا لما أمكن للإنسان أن تتعلق إرادته بمُنافيه، وههنا لا يمكن تصور تعلق الإرادة الإنسانية بمنافي النتيجة . فيكون المقصود من الإلجاء هنا الخلق المباشر غير المتوقف على الكسب للعبد، وقد يسمى إلجاءً لتوهم البعض إمكان تخلفه باعتقادهم تعلق الإرادة الإنسانية بما ينافيه، وهذا مبني على مذهب الإمام الأشعري كما سنوضحه. وعلى كل الأحوال فالعلوم كلها قطعية، وهو معنى الضرورة في كلامنا السابق. أي لو أطلقنا الضرورة مقابل البرهان، كما جرى عليه المصنف، فيمكن القول بأن كلاً من الضروري والبرهاني قطعي. والمقصود فهم الحقائق وليس الركض وراء المصطلحات، وما دام الفهم هو المراد فلا مشاحة في الاصطلاح.

الأربعين، وهذه المعرفة بهذه المقدمة ليست ضرورية، إلا أنها تنتهي بضرورية فإنك إذا قسمت أربعين إلى عشرة أنصباء متساوية خرج لك في كل نصيب أربعة، وكذلك لو عددت في أصابعك أربعة ثم أربعة وتجمع إلى أن تفرغ من أصابعك العشرة، أو تضع في لوح أربعة وفوقها أربع عَشْرَ مرات وتجمع لكان مجموع ذلك أربعين؛ فقد حصل لك علم ضروري لا تقدر أن تدفعه بأن الأربعة عُشر الأربعين، لكن لم يحصل لك هذا العلم الضروري أوّلاً بل بعد رؤيتك حسيّاً انقسام الأربعين إلى عشرة أجزاء متساوية كل جزء منها أربعة، فإذا ضممت هذه المقدمة الضرورية انتهاءً — وهي أن ربع الأربعة ربع عشر الأربعين — إلى المقدمة الضرورية ابتداءً — وهي أن الواحد ربع الأربعة — حصل لك منهما أن الذي اشتريت به تلك السلعة درهم واحد؛ فتقول في نظم البرهان: يجب أن يكون المشترى به درهماً واحداً؛ لأن الدرهم الواحد ربع الأربعة، وربع الأربعة ربع عشر الأربعين المشترى به، فينتج الدرهم الواحد ربع عُشر الأربعين المشترى به، فالجزم بهذه النتيجة يسمى معرفةً وعلماً؛ لأنه جزم مطابق لما في نفس الأمر، حاصل عن برهان، وهو دليل قطعي لتركيبه من مقدمتين؛ الأولى منهما ضرورية ابتداءً والأخرى ضرورية انتهاءً، ولو جزمت بهذه النتيجة تقليداً لمن تثق به ممن يعرف الحساب ولم تستعمل أنت فكرك في ذلك لسمي جزمك اعتقاداً صحيحاً ولا يسمى معرفةً وعلماً، ولو لم تثق بمن أخبرك بهذه النتيجة بل ترجح عندك صدقه واحتمل احتمالاً مرجوحاً عندك أن يكون مخطئاً لكان إدراكك الراجح ظناً، وإدراكك المرجوح وَهْماً، ولو تساوى عندك احتمال صدقه وكذبه لكان إدراكك لكل واحد؛ من الاحتمالين المتساويين شكّاً، ولو جزمت على سبيل الغلط إما لوقوعك في شبهة أو لتقليدك من وقع فيها ممن تثق به في زعمك بأن ربع عشر الأربعين اثنان لا واحد؛ لكان جزمك هذا جهلاً مركّباً؛ لأنك جهلت ما في نفس الأمر وجهلت أنك جاهل به، ويسمى أيضاً هذا الجزم في الاصطلاح اعتقاداً فاسداً، فاعتبر من هذا الذي ذكرناه مثالَ المعرفة وأمثلة أضدادها[1]، فإذا عرفت هذه المقدمة عرفت حينئذ معنى قولنا: **(يجب على كل مكلف أن يعرف ..)** إلى آخره أي: يجب شرعاً على كل مكلف[2]

---

(١) في الحقيقة فإن طريقة شرح السنوسي لهذه المفاهيم رائعة ومفيدة وواضحة لا تحتاج إلى تعليق وبيان، وهي كافية في ذاتها، فاحرص على استيعابها.

(٢) يعني أنّ العلم بهذه الأحكام واجب؛ لأن العلم بما تصدق هي عليه واجب، ونريد به العلم بما يجب لله تعالى وما يستحيل وما يجوز، ولا شك أنه يجب علينا العلم بوجوب وجود الله، ووجوب =

أن يجزم بهذه الثلاثة في حقه تعالى وفي حق رسله عليهم الصلاة والسلام جزماً مطابقاً لما في نفس الأمر، حاصلاً ذلك عن ضرورة أو برهان، إلا أن الضرورة لم يُجْرِ الله بها العادة، فتعيَّن طلبها بالبرهان[1]، فلو لم يحصل للمكلف الجزم بهذه الثلاثة في حقه تعالى وفي حق رسله عليهم الصلاة والسلام، بل إنما حصل الظن أو الشك أو الوهم: لم يكفه ذلك بإجماع[2]، ولو حصل له الجزم إلا أنه غير مطابق لما في نفس الأمر[3] كجزم اليهود والنصارى ومن في معناهم، وسائر الكفرة بالكفريات التي جزموا بها: لم يكف ولم يعذر به إجماعاً، ولو حصل منه جزم مطابقٌ لما في نفس الأمر[4] إلا أنه لم يكن ضرورةً ولا عن برهان وإنما كان

= وحدانيته مثلاً، وهذا مترتب بلا شك على معرفة معنى الوجوب، وهذا يقال في باقي الأحكام. والإيمان كما هو واضح يتعلق بهذه الأحكام وينبني عليها، ولذلك ترى من يجهلها أو لا يفرق بينهما بالفروق الصحيحة يضلُّ في العقيدة، ويصدر عنه من الأقوال المستشنعة القبيحة ما يجلّ عنه العوام.

ولأهمية إدراك مفاهيم هذه الأحكام اهتم أهل السنة بها في أوائل كتبهم ووضحوها، كما ترى بالتعريف والشرح والمثال، لكي لا يتركوا احتمالاً لأحد أن لا يفهمها.

(١) يستعمل الإمام السنوسي هنا لفظ الضرورة بمعنى البداهة، والصحيح الفرق بينهما، فكل العلوم في الحقيقة ضرورية، ومعنى الضرورة هنا: عدم إمكان الانفكاك عن العلم حال حصوله في النفس، فمن وقع في قلبه علم شيء فإنه لا يستطيع أن يفرض عدمه، أو يتخلص منه، أو يشك فيه. ومن شك أو أجاز عدمه فهو ليس بعالم؛ لأن القطع أخص خصائص العلم. ولذلك قلنا: كل ما هو علم حقيقة، فهو ضروري، بالمعنى السابق، ويندرج تحت هذا كلٌّ مِنَ البديهي والنظري، والقسمة إليهما إنما هي من جهة الوسائط الموصلة إلى العلم، فإن كان العلم متوقفاً فقط على تصور الطرفين، بلا تأمل وجهة، فهو علم بديهي، وإن توقف على بذل جهد، أو على تصور عدة مراتب فهو نظري؛ لأنه يحتاج إلى نظر وبذل جهد.

والأمر سهل من حيث الاصطلاح، والمهم عندنا إدراك المعاني.

(٢) الشك والظن والوهم لا تكفي في تصحيح الإيمان، وعليه فالمتلبس بها في أحد أصول علم التوحيد أو كلها كافر بإجماع.

(٣) هذا قطعاً كافر، فلا يجوز الشك في كفر اليهود والنصارى، بل في كفر كل من خالف الإسلام فلم يؤمن به من غيرهم كالهندوس والذين لم يتخذوا لهم ديناً كالشيوعين والعلمانيين المنكرين للأديان، فكل هؤلاء كفار.

(٤) هذا بيان لحكم المقلد، وهو الذي جزم بالعقيدة الصحيحة، ولكن بلا برهان، فاكتفى بالتقليد فيها لمن يثق به من معلمه أو العرف السائد في مجتمعه أو عائلته أو غير ذلك، وأشار المصنف إلى أن العلماء اختلفوا في حكمه، وقرر أن أصح الأقوال أن إيمانه كافٍ مع وجوب المعرفة بحسب التعريف السابق، أي يجب عليه السعي والاجتهاد لمعرفة الدليل والبرهان على صحة هذه العقائد، وهذه المعرفة والبحث إنما يكلف بها بالقدر الذي يطيقه ويحتمله.

ولا يقال: إن الناس جميعاً يجب عليهم الغوص في معرفة دقائق علم التوحيد وأدلته وبراهينه، فهذا كلام=

عن تقليد؛ ففي ذلك طرق وأقوال؛ أصحها: أنه يجب عليه البحث عن البرهان حتى تحصل له المعرفة عنه مهما كانت فيه قابلية لفهم ذلك، ثم يجب عليه إذا حصلت له تلك المعرفة بواسطة البرهان أن يقطع أن تلك المعرفة إنما حصلت بمحض خلق الله تعالى فضلاً منه سبحانه[1]، ولا أثر للبرهان ولا لفكرة المكلف وبحثه في تحصيلها لا بطريق التعليل كما تقول

= غير صحيح، بل بعضهم يكفيه البراهين الإجمالية على النحو الذي أشار إليه الإمام السنوسي في هذا الكتاب، ولا يكلف أكثر من ذلك، والبعض يلزمه زيادة تفصيل، وذلك بحسب حاله واحتياجه.

ولا يخفى على المطلع أن الإمام السنوسي اختار في بعض كتبه كفر المقلد، أي قال: إن الذي جزم بالعقائد الصحيحة وهو لا يعرف الدليل عليها فهو كافر، وتقليده لا يكفيه.

وهو في هذا الكتاب اختار صحة التقليد ضمناً، ولكنه أوجب على المكلف السعي لاكتساب الدليل، وذلك مهما كان المكلف قادراً على اكتساب الدليل. وهذا هو قول جمهور العلماء، وهو أصح كما لا يخفى، فقد وجب النظر بكثير من الآيات والحض على التفكير لمعرفة الأدلة بالتأمل والفكر في الآفاق والأنفس، وفي نفس الوقت كان النبي يقبل شهادة الأعراب وكثير من الناس بلا فحص لهم هل عرفوا الدليل أو لا، بل يكتفي من البعض بأن يستحلفه: هل الله هو الذي أرسله؟ وهذا وغيره دليل على قبول إيمان المقلد، ونِعْمَ ما اختاره السنوسي في هذا الكتاب.

(1) شرح المصنف العلامة في هذه الفقرة الموجزة مذاهب الناس في كيفية ترتب النتيجة على المقدمات، فالإنسان عندما يفكر، فمفهوم التفكير هو ترتيب المقدمات في نفسه لاستحصال النتيجة، فالمقدمات إما أن تكون بديهية أو لا تكون بديهية بل تحتاج إلى نظر، فإن كانت بديهية فهي حاصلة دائماً في النفس، وتحتاج فقط للتنبه إليها، أما غير الحاصلة، فيلزم الإنسان بذل جهد ونظر لاستحصالها كما قرره علماء المنطق، فيستعمل من الطرق ما يوصلها إلى المقدمات المطلوبة، فإذا حصلت عنده مقدمات كافية لاستلزام النتيجة، فلزوم النتيجة عن هذه المقدمات كيف يحصل؟ اختلف الناس في ذلك على ثلاثة مذاهب:

١- فالفلاسفة قالوا: صدور النتيجة عن المقدمات يحصل بطريق التعليل، بمعنى أنّ نفس المقدمات هي التي توجد النتيجة، فالمقدمات عِلَّةٌ للنتيجة ولا يمكن الانفكاك بينهما. ومعلوم وجود تغاير بين العلة والمعلول ولو من جهات، فوجود العلة ليس عين وجود المعلول مع استحالة الانفكاك بينهما.

٢- والمعتزلة قالوا: إن النتيجة تتولد تولداً عن المقدمات. جرياً على قولهم بالتولد والاثنان اشتركا بأن النتيجة ليس وجودها عين وجود المقدمات، وأيضاً يقولان: إن وجود النتيجة سببه هو المقدمات فقط، نعم اختلفوا في حيثية الإيجاد علة وتوليداً، فالاتفاق حاصل بينهما على أن الله تعالى لا مدخلية له في وجود النتيجة، وهذا هو القدر المتفق عليه بين المعتزلة والفلاسفة.

٣- وأما السادة الأشاعرة فقد خالفوا المعتزلة والفلاسفة في هذا الأصل المتفق عليه بينهما فقالوا: مهما كانت النتيجة فهي بخلق الله تعالى، أي مهما اعتبرنا النتيجة موجودة، فوجودها ليس بإيجاد غير الله تعالى، بل الله هو الموجد لها كما هو الموجد لكل العالم. ولكن حصلت أنظار دقيقة بعد ذلك، من جهة أخرى وهي: هل للنتيجة وجود آخر غير وجود المقدمات أو إنها متضمنة في المقدمات ووجه لها؟ بمعنى: هل يمكن عدم تحقق النتيجة مع وجود مقدماتها أو أن المقدمات مهما حصلت فتحصل النتيجة=

الفلاسفة، ولا بطريق التولد كما تقول المعتزلة، وإنما المولى تبارك وتعالى هو الذي مَنَّ بفضله بخلق فهم الدليل، وخلق فهم المدلول عليه إثره، ولا شريك له في ذلك البتة.

واختلف أئمتنا: هل خَلْقُ الله تعالى معرفةَ المدلول عقب خلقه معرفة الدليل من غير عروض آفات خاصة ولا عامة لازم عادة - كالشبع مع الأكل - أو لازم عقلاً - كالعرض مع الجوهر مثلاً؟ فقال الشيخ الأشعري ﷺ: هو لازمٌ عادةً فيصح التخلف. وقال إمام الحرمين: هو لازم عقلاً فلا يصح التخلف. والأظهر ما قاله الأشعري. والله تعالى أعلم.

ثم إن المعرفة بهذه الثلاثة في حقه تعالى وفي حق رسله عليهم الصلاة والسلام هل هي نفس الإيمان الذي كلفنا به؟ وهو مذهب الأشعري، أو ملزومة للإيمان فيكون الإيمان هو حديث النفس التابع للمعرفة؟ وهو مذهب القاضي، وصححه بعض الأئمة؛ لأنه أنسب لمعنى الإيمان. وبالله تعالى التوفيق(١).

= في ضمنها ؟ وبعبارة أخرى: هل المخلوق أمران هما النتيجة والمقدمات، أو أمر واحد هو المقدمات المشتملة على النتيجة فتكون النتيجة عرضاً لازماً للمقدمات أو وجهاً من وجوها؟

فالإمام الأشعري قال بالتغاير وإمكان الانفكاك، جرياً على قاعدة أن لا ترابط بين الموجودات المتكثرة الخارجية إلا ترابط عادي، وذلك كالنار والمحترق، فبعد أن يحترق لا يضرُّ فناء النار، وأيضاً فوجود النار غير وجود احتراق المحترق.

وأما الإمام الجويني ومن وافقه فقالوا: بل التلازم بين النتيجة والمقدمات عقلي، بمعنى أن النتيجة وجه من وجوه المقدمات، وليس لها وجود غيرها، وذلك كالجسم مع الأعراض، فلا حركة بلا جسم ولا جسم موجوداً إلا متحركاً أو ساكناً، والتلازم بين الجواهر والأعراض عقلي؛ لأن لهما نفس الوجود، فالموجود الجسماني واحد غير أن له وجوهاً وجهات.

هذا ما يليق بيانه هنا بما يناسب هذا المقام.

ويتبين من ذلك، أنه لا يوجد خلاف في أصول المذهب الأشعري بين الأشعري والجويني خلافاً لمن توهم ذلك غير فاهم لحقيقة مذهب الجويني، فالأصل المتفق عليه - وهو أنه لا خالق إلا الله - اتفقوا عليه، ثم اختلفوا في أمور أخرى لا تعود بالنقض على هذا الأصل. وقد اضطررت إلى بيان هذه المسألة هنا مع كون الكتاب مختصراً؛ لأن المصنف أشار إليها وذكرها، ولكثرة من يدعي الفهم والتعمق وهو غير فاهم لها، ويظن أن الجويني خالف الأشاعرة في هذا الأصل. والله الموفق.

(١) أي إن الإيمان عند الأشعري هو المعرفة، ويريد منها لا مجرد العلم، للإجماع على أن العالم الجاحد كافر قطعاً، بل يريد بها المعرفة مع قيد الإذعان، أي الإذعان والخضوع لما عرفناه من صفات الله تعالى وسائر الأحكام العقائدية، وبناءً على هذا فغير العارف بالله لا يقال له: مؤمن. =

(وحقيقة الواجب: ما لا يتصور في العقل عدمه إما بلا تأمل، ويسمى: الضروري، ككون الواحد نصف الاثنين مثلاً، وإما بعد التأمل ويسمى: النظري، ككون الواحد نصف سدس الاثني عشر مثلاً).

لمّا قدم الحكم بوجوب معرفة المكلف شرعاً لما يجب عقلاً وما يستحيل عقلاً وما يجوز عقلاً في حق الله تعالى، وفي حق الرسل عليهم الصلاة السلام، وكان الحكم على شيء أو بشيء موقوفاً على تصور معناهما؛ تعين على كل مكلف أن يعرف معنى الحكم العقلي وأقسامه ومعانيها(1) ليعرف بذلك معنى وجوب ما يجب من الكمالات لمولانا تبارك وتعالى،

= وعليه فقد حصل البحث بين العلماء أنه متى يصدق على الإنسان أنه عارف؟ هل إذا جهل صفة نفسية؟! فالقطع على الجزم بأن من جهل الصفة النفسية - وهي الوجود - فهو غير مؤمن.

وأما الصفات السلبية: فالجاهل بقدم الله ووحدانيته وبقائه والقيام بالنفس كافر قطعاً، وأما الجاهل بكون الله مخالفاً للحوادث، إن ماثل بين الله والمخلوقات يكفر قطعاً، وأما تفاصيل ذلك، فقد يكون فيها بحث من بعض العلماء، وعلى كل حال لا يخلو من الابتداع، ولذلك فمثبت الجهة والحد لله تعالى، يلزمه نفي صفة المخالفة للحوادث، ولكن هل القائل: "إن الله في جهة" يكفر وينتفي عنه وصف المعرفة؟ يحتاج هذا الأمر إلى نظر، والمقطوع به أنه مبتدع، وكفره محل تردد.

وأما الصفات المعنوية: فمن نَفَى الحياة أو العلم أو القدرة يكفر قطعاً، وأما الإرادة فإن التزم العلّية والمعلولية فهو كافر. وأما الكلام والسمع والبصر: فمن أرجع السمع والبصر إلى العلم فلا يكفر ولا يبتدع على التحقيق، وأما الكلام فمن نفى الكلام النفسي لا يكفر ولكن يخالف جماهير العلماء وظواهر الشريعة والأدلة.

فهذا اختصار لكيفية تفريع الكفر على مفهوم الإيمان عند الأشعري.

وأما عند الباقلاني، فالإيمان هو حديث النفس التابع للمعرفة، وذلك أن الإنسان إذا عرف الله وأحبه وأذعن له، واستمرت نفسه تتحدث بكمال الله وأحكامه فهذا عين الإيمان.

(1) يجب على كل مكلف التمييز بين الواجب والمستحيل والجائز، أو الوجوب والاستحالة والجواز وذلك أن هذه الأحكام العقلية هي التي تضبط عقل الإنسان، بل إذا اختلط على الواحد الفرق بينها وخلط بينها، فلا عقل له، وصار كالعجماوات التي يدفعها إلى الفعل وَهْمُها لا عقلها.

ويظهر للواحد ضرورة التمييز بين هذه الأحكام؛ لأن الواجب مثلاً أن عليه الاعتقاد بأن كون الله واحداً واجبٌ، وليس جائزاً يمكن سواه، وكذلك اعتقاد قدرة الله واجب، وكون القدرة ثابتة واجب لا جائز ولا مستحيل، ووجود العالم جائز لا مستحيل ولا واجب، ووجود إله آخر مستحيل لا واجب ولا جائز، وهكذا.

فالزعم بأنه لا ضرورة للتمييز بين هذه الأحكام ناشئ عن جهل بقيمتها ومعناها، ثم إن هذا الحكم لا يصدر إلا عمن جهلها، إذ كل العلماء المحققين أجمعوا على لزوم معرفتها والتمييز بينها، وعدم الخلط بين مصاديقها، فلا يصح القول على مصاديق الواجب: إنها جائزة، ولا على مصاديق المستحيل: إنها واجبة أو جائزة. وهكذا. وأغلب الخلط والخطأ في علم التوحيد إنما هذا منشؤه. =

ومعنى استحالة ما ينزه عنه، ومعنى جواز ما يجوز في حقه تعالى، ويعرف بذلك ما تتعلق به الصفات من أقسام الحكم العقلي وما لا تتعلق به منها، وبفهم ذلك يتأتى له فهم البراهين وفهمُ لزوم المعارف لها، وردُّ الشبه والجهالات التي صاحَبَتْها، وبذلك يعرف أيضاً ما يجب في حق الرسل عليهم الصلاة والسلام وما يستحيل وما يجوز.

أما معنى الحكم العقلي فهو: إثبات أمر أو نفيه من غير توقف على تكرر ولا وضع واضع.

فقولنا: (من غير توقف على تكرر) احتراز من الحكم العادي، أي: الذي عرف من العادة، فإن الإثبات فيه والنفي إنما عرف وحكم بهما بواسطة التكرر والتجربة، كقولنا: أكل هذا الطعام يسخّن البدن وأكل هذا لا يسخّنه. وقولنا: (ولا وضع) احتراز من الحكم الشرعي الذي عرف من الشرع، فإن الإثبات فيه أيضاً أو النفي إنما عرف وحكم بهما بواسطة وضع الشرع لهما، كقولنا: البُرّ بالتمر يجوز فيه التفاضل، والبُر بالبُر لا يجوز فيه التفاضل.

ومثال الإثبات في الحكم العقلي قولنا مثلاً: كل موجود فهو إما قديم وإما حادث؛ فالحكم بإثبات أحد الأمرين لكل موجود يعرفه العقل بلا واسطة تكرر ولا تجربة، ولا واسطة تعليم شرع ووضعه، وإنما حصل ذلك بمحض خلق الله تعالى له في القلب عارياً عن القيدين. ومثال النفي قولنا: كل موجود لا يخلو عن القدم والحدوث معاً. ثم هذا الحكم العقلي، وإن عري عن القيدين؛ فقد أجرى الله تبارك وتعالى العادة بأن يخلق بعض أنواعه في القلب ضرورياً بلا تأمل، ويخلقَ بعض أنواعه عند النظر والتأمل، والعلوم الحادثة كلها وإن كانت حاصلة بمحض خلق الله فيصح أن يخلقها في القلوب ابتداءً بلا واسطة تجربة ولا

= ولذلك حَرَصَ علماء السنة من الأشاعرة على التفريق بينها، وحضّ الناس على العلم بها، حتى عرّف بعضهم العقل بها فقال: هو العلم بالواجبات والجائزات والمستحيلات.

ثم إن معرفتنا بهذه الأحكام يجب أن تكون قطعية؛ لأنها ناشئة عن أصل وجودنا وحقيقته، وأيضا لأن سائر الأحكام العقائدية تنبني عليها، فنقول: الله واجب الوجود، ويجب كون الله قديراً، ويجب كون الله عالماً، ويستحيل وجود إله آخر، ويجوز وجود العالم، ويجوز إرسال الأنبياء والرسل، وهكذا، فما لم نميز بين هذه الأحكام ونعلم حقائقها ولوازمها، فلا قيمة لما ينبني عليها.

فاحرص أيها الأخ على فهمها والتمكن منها.

بعث رسول ولا نظر ولا فكر، فقد أجرى سبحانه بمحض اختياره العادة في خلقها على هذا التقسيم.

وأما أقسام الحكم العقلي فهي ثلاثة: الوجوب والاستحالة والجواز، ووجه الحصر فيها أن كل ما يحكم به العقل إن كان يقبل الثبوت والانتفاء معاً فهو الجواز، وإن كان لا يقبل الأمرين معاً؛ فإن كان يقبل الثبوت فقط دون الانتفاء فهو الوجوب، وإن كان يقبل الانتفاء فقط دون الثبوت فهو الاستحالة.

ولّما كان الحكم العقلي ينقسم إلى قسمين: ضروري — وهو: ما يدرك بلا تأمل — ونظري — وهو: ما لا يدرك إلا بعد التأمل — لزم أن كل واحد من أقسامه ينقسم كذلك إلى ضروري ونظري. وإنما تعرضنا في أصل العقيدة لشرح الواجب والمستحيل والجائز دون الوجوب والاستحالة والجواز لاستلزام تصورها تصوّرَ مصادرها؛ لأن المشتق أخص من مصدره الذي اشتق منه، ومعرفة الأخص تستلزم معرفة الأعم بخلاف العكس، وأيضاً لما ذكرنا أنه يجب على كل مكلف أن يعرف الواجب والمستحيل والجائز في حقه تعالى، وكذا في حق رسله عليهم الصلاة والسلام، ولم نقل: يجب عليه أن يعرف في حقّ الله تعالى وفي حق رسله الوجوب والاستحالة والجواز — كان الأنسب في مطابقة ما سبق أن نتعرض لشرح المشتقات — وهي أسماء الفاعلين — لا المشتق منه — وهي المصادر. وإنما بدأنا بشرح الواجب لوجهين: **أحدهما**: أنه أشرف إذ به يتصف مولانا جل وعز. **الثاني**: أنه إذا عُرِف عرف منه المستحيل والجائز في حقه تعالى. وقدمنا المستحيل على الجائز؛ لأنه أقرب إلى الواجب، إذ هو مقابله، وأيضاً فالجائز شبه مركب لما ثبت للواجب من الثبوت ولما ثبت للمستحيل من النفي، والواجب والمستحيل شبه بسيطين إذ لم يثبت لكل واحد منهما إلا أحد أمرين، ولا شك أن مرتبة البسيط أحق أن تكون قبل المركب.

قوله: **(ما لا يتصور في العقل عدمه)** يعني: لا يدرك في العقل نفيه[1] سواء كانت حقيقة ذلك الواجب وجودية — كذات مولانا تبارك وتعالى — أو سلبية — كقِدَمه جل وعلا.

---

(١) يريد بهذا أن الحكم الواجب، مهما نظر الإنسان فيه وقَلَّبه على جوانبه واحتمل فيه الاحتمالات، فإن حكمه عليه دائماً يكون بالوجوب وإذا افترض نفيه سواءً في بعض الأحوال أو جميعها فإنه ينفي =

وقوله: (إما بلا تأمل..) إلى آخره، يعني: أن الواجب ينقسم إلى ضروري ونظري بحسب مجرى عادة الله، وإلا فيجوز بإجماع أن يصيّر سبحانه جميع العلوم ضرورية[1] فيلجئ العقل إلى تيقنها وتخلق فيه بلا تأمل أصلاً، كما يصح في العقل أن يجعل سبحانه جميع حركاتنا اضطرارية لا نجد عادة تيسر تركها، وإنما وقع الخلاف في العلوم[2] في عكس ما سبق، وهو: هل يصح أن تكون العلوم كلها نظرية للعقل ولا يعرف منها شيئاً بالضرورة أو لا يصح ذلك؟ لمنافاته وجود العقل بناءً على أنه نفس العلوم الضرورية، أو ملزوم لها فالجمع بين وجود العقل وبين نفي كل علم ضروري جمع بين متنافيين، والظاهر القول الأول[3] بناءً

= هذا الفرض. وعبارته هذه تساوي ما لو قال: ما يدرك العقل ثبوته دائماً. فالواجب واجبٌ دائماً بشروطه وأوصافه المفترضة. فلو قلت: العرض مع الجوهر، لقلت: واجبٌ. ولو قلت: العرض وحده، لقلت: مستحيل. فالعرض مع الجوهر واجبٌ دائماً، ولا يتصور العقل نفيه في حال من الأحوال. وهو غير موضوع العرض وحده إذ يحكم العقل عليه بالاستحالة. وهذا ما قصدناه بالشروط والأوصاف المفترضة.

(١) يعني العلوم التي يكتسبها الإنسان بالنظر يجوز عقلاً أن يخلقها الله تعالى فيه بالضرورة بلا توقف على كسب ونظر. وهذا صحيح لأدنى نظر.

(٢) هل يمكن أن تكون العلوم التي يكتسبها الإنسان كلها معتمدة على النظر؟ أي لا يمكن أن يدرك شيئاً منها إلا بالنظر، ولا يحصل فيه شيء بداهةً.

أو لا يصح ذلك بل يستحيل لتوقف النظري على البديهي، فلو لم يحصل البديهي لتوقف النظري على نفسه، ويلزم الدور والتسلسل، وهو محال، فيلزم أن لا يُحَصِّل الإنسانُ أي علم من العلوم.

وأيضاً لا يصحُّ ذلك عند مَنْ عَرَّف العقل بأنه نفس العلوم الضرورية، فإذا فرضنا عدم وجود العلوم الضرورية، فلا يوجد عقلٌ، والإنسان يعرَّف بأنه حيوانٌ عاقل، فنفي العقل عنه نفيٌ لجزء من ماهيته، فينعدم كونه إنساناً.

وكذلك يقال نفس الشيء عند من قال: إن العقل يستلزم العلوم الضرورية، فما دام الإنسان موجوداً، فيستحيل أن يعرى عن العلوم الضرورية؛ لأنها تتوقف على نفس وجوده الصحيح، ولا تتوقف على إرادته، فيستحيل وجود الإنسان مع فَرْض عريِّه عن العلوم الضرورية، فتصبح العلوم الضرورية لازماً لا ينفك عن وجود الإنسان العاقل.

(٣) إذا قلنا: إن القلب يقبل العلم عن طريق العادة لا الضرورة العقلية، كما هو قول الإمام الأشعري، فيلزم عن ذلك إمكان تصور وجود الإنسان عارياً عن جميع العلوم الضرورية، يعني يمكن أن يخلق الله تعالى الإنسان عارياً عن جميعها، وهذا لا ينافي أنه بالفعل يخلق ملابساً لها أو لبعضها، فإنما الكلام على الإمكان والجواز العقلي.

وهذا مبني على أن العقل نفس قابلية العلم وليس هو عين العلم. =

على أن العقل قبول القلب عادة للعلم وأضداده الخاصة، كالظن والشك والوهم والجهل المركب، وليس نفس العلم ولا ملزوماً له، ويدل على ذلك وجود السُّمَنِيّة المنكرين لما عدا المحسوسات من العلوم ضرورية كانت أو نظرية، ووجود السفسطائية المنكرين لجميع العلوم ضروريها ونظريها محسوسها وغير محسوسها، وهم من العقلاء بدليل تعرض الأئمة لبدعتهم والتحيل في مناظرتهم لدفعها.

وتمثيلنا للواجب النظري بكون الواحد نصف سدس الاثني عشر، جلي؛ فإن هذا الحكم إنما يحصل للعقل بعد استحضار مقدمتين إحداهما – وهي الصغرى – ضرورية، وهي قولنا: الواحد نصف الاثنين؛ والأخرى نظرية، وهي قولنا: ونصف الاثنين نصف لسدس الاثني عشر؛ لأنها موقوفة على معرفة كون الاثنين سدس الاثني عشر بقسمتها إلى ستة أقسام متساوية، وأن الاثنين أحد أقسامها الستة المتساوية، فإذا استحضر العقل بالفكرة الدليل المركب من هاتين المقدمتين، وهو أن الواحد نصف الاثنين ونصف الاثنين نصف سدس الاثني عشر؛ لأن الاثنين سدس أقسامها الستة المتساوية: علم حينئذ نتيجة هذا الدليل وهي أن الواحد نصف سدس الاثني عشر وقس على هذا. وبالله تعالى التوفيق.

(والمستحيل: ما لا يتصور في العقل ثبوته إما بلا تأمل أيضاً، ككون الواحد نصف الأربعة، وإما بعد التأمل، ككون الواحد سدس الاثني عشر مثلاً)

= واستدل المصنف على ذلك بوجود السفسطائية، وهم الذين أنكروا البديهيات، واستدل على وجود السفسطائية وأنهم عقلاء بأن الأئمة تصدّوا للردّ عليهم، فلو كان السفسطائية مجانين لما ردّ عليهم الأئمة، فدليل كونهم عقلاء ردّ الأئمة عليهم.

وهذا الاستدلال قد يُخْدَش مِنْ جهتين: الأولى: أننا لا نسلم أن السفسطائية ينفون جميع البديهيات، بل لا يمكن إلا أن يقولوا ببعضها، وإلا لما تمّ لهم إثبات قولهم نفسه.

والثاني: أن إنكارهم نوعٌ من المكابرة، ومناقشة العلماء لهم مبني على ذلك وليس على أنهم ينكرون بالفعل، فمناقشتهم لهم محاولة لإيقاعهم في التناقض لإلزامهم على الاعتراف بشيء من الأشياء.

ويمكن أن يكون مَبْنى المناقشة هو إدراك العلماء بطلان قول هؤلاء السفسطائية في نفسه، وإن ادعى هؤلاء صدقه. والأمر في نفسه وإن غاب عن الواحد في بعض الأوقات فلا يمكن أن يغيب عنه دائماً. والله أعلم.

أما تمثيلنا للمستحيل الضروري بكون الواحد نصف الأربعة فظاهر للعام والخاص ؛ لأنه لما علم بالضرورة للجميع أن نصفها اثنان لزم أن يعرف بالضرورة انتفاء النصفية عن كل ما سواهما من واحد وغيره.

وأما تمثيلنا للمستحيل النظري بكون الواحد سدس الاثني عشر فهو باعتبار العوامّ ؛ لأنهم قد يجهلون قبل التأمل أن سدسها اثنان أو غيرهما ، فلا يعرفون ابتداءً استحالة كون الواحد سدساً منها حتى يعرفوا أن سدس الاثني عشر هو القسم الواحد من أقسامها الستة المتساوية ، والواحد ليس كذلك ، وإنما هو قسم من أقسامها الاثني عشر المتساوية ، وأما بالنسبة إلى أهل الحساب فمعرفة استحالة كون الواحد سدس الاثني عشر ضرورية ، والخطب في ذلك سهل.

ومقصودنا التقريب بالمثال ، والاعتراض على المثل ليس من أدب المحققين. وبالله تعالى التوفيق.

(والجائز : ما يصح في العقل ثبوته ونفيه إما بلا تأمل ، ككون الجسم أبيض مثلاً ، وإما بعد التأمل ، كتمنّي الإنسان الموتَ مثلاً).

لا شك أن وجود البياض وعدمه للأجسام قد عرفه العقل ضرورة بالمشاهدة ، وصحة وجود الشيء وعدمه أعمّ من وجوده وعدمه ، فإذا كان الأخصّ ضرورياً للعقل فأحرى أن يكون الأعم ضرورياً. وأما الحكم على تمني الإنسان الموت بالجواز النظري فظاهر ، لكن في حق أهل العافية الذين لم يذوقوا المصائب التي هي أشدّ من الموت ويتسهل الموت ويُتمنّى عندها ، ولا خالطوا من وقع في ذلك ، ولا عرفوا المحن بالفكرة والتوهم ، فهؤلاء يتوهمون ابتداءً أنه محال أن يتمنى العاقل الموت لنفسه ؛ فإذا فكروا في المحن ؛ عرفوا أن هنالك ما هو أشد من الموت ، فحينئذ يحكمون بأن تمني العاقل الموتَ لنفسه ليس بواجب ولا مستحيل ، بل يصح وجوده إن خاف من المصائب ما هو أشد منه ، أو اشتاق أو رجا شيئاً عظيماً لا يحصل له إلا به.

وأما معرفة جواز تمنّيه في حق من اتصف بأسباب ذلك خوفاً أو رجاءً أو اشتياقاً فهي ضرورية لا تحتاج إلى تأمل لكن المثال المقصود منه التقريب، فيصح التمثيل بما وجد على الجملة أو قدر وجوده. وبالله تعالى التوفيق.

(فإذا عرفت هذا فاعلم أنه يجب لمولانا جل وعز: الوجود، لتوقف وجود الحوادث على وجوده تعالى، ودليل حدوثها لزومها لما يفتقر إلى المخصص)

يعني: أنك إذا تصورت معنى الواجب والمستحيل والجائز سهل عليك حينئذ معرفة ما يجب لمولانا تبارك وتعالى من الكمالات[1]، إذ الحكم بوجوبها لمولانا – جل وعلا – فرع تصور معنى الواجب، وقد عرفته مما سبق. فممّا يجب عقلاً لمولانا جل وعز: الوجود، وهذا الواجب من القسم الثاني من قسمي الواجب العقلي، وهو الواجب النظري، فتتوقف معرفته بحسب ما أجرى الله تعالى به العادة على النظر العقلي، وذلك أن تنظر في كل ما سواه تبارك

(١) هذا إشارة إلى أن إدراك الأحكام العقلية ومفاهيمها يفيد كثيراً في فهم العقائد الدينية، فإن الإنسان كلما ازدادت معرفته لأحكام الموجودات الحادثة وميز بين الواجب والجائز والمستحيل؛ يسهل عليه بعد ذلك التفريق بين الواجب والجائز وما يستلزمه كل واحد منهما في حق الله تعالى. وأساس كثير من البدع والانحرافات، بل جميعها، إنما هو عدم التمييز بين الأحكام، فالمجسمة لما لم يدركوا ترتب النقص على وصف الله تعالى بالصفات الحادثة، وصفوه بها، والنصارى لما لم يسلموا لزوم النقص عن تعدد الآلهة قالوا بها، وقالوا بالولد لله تعالى، تعالى عن هذا القول وغيره من أقوال المنحرفين والضالين.

والمنكرون لوجود الله، لما غفلوا عن أن هذه الصفات التي يتصف بها العالَم تستلزم احتياجه؛ نفوا وجود الله، ظانين عدم حاجة العالم إلى مَنْ يُوجِدُه.

وهكذا لو تأملت في أسباب انحراف الخلق عن الإيمان الصحيح لأدركت أن أكبر الأسباب هي في خلطهم الجائز بالواجب وبالمستحيل، وعدم تمكنهم من ذلك.

ولهذا السبب اهتم علماؤنا ببيان الأحكام العقلية والتمييز بينها في أوائل كتب علم التوحيد لما ينبني على ذلك من مهمات.

ولا يخفى عليك أنّ الإنسان كلما ازدادت معرفته بطرق المعرفة ووسائلها والنظر السليم، فإنه يزداد تمكناً من إدراك الحق في مختلف المسائل والمعارف والعلوم، ولذلك ينبغي على طالب العلم أن يزيد من اهتمامه واكتسابه لأحكام النظر والمعارف والعلوم كلما ترقى في إدراك المسائل الجزئية، فحال المبتدئ لا يكون حال المتوسط، ولا حال المتوسط كحال المنتهي.

وكثير من مشاكلنا مع المبتدعة والمخالفين ناشئٌ عن هذا الوضع، أعني أن كثيراً من المشايخ لما لم يحسنوا التعمق في وسائل النظر والمعرفة مع حفظهم وإدراكهم لدقائق الفقه والتفسير والحديث؛ نشأ عن ذلك ضعفهم في الرد على المخالفين؛ لأن أساس الرد ونقض المذاهب الباطلة إنما هو التمكن في وسائل النظر.

وتعالى فتجده أجراماً[١]، أي: مقادير تشغل فراغاً يأخذ من الفراغ كل واحد منها قدر ذاته طولاً وعرضاً، وصفات تقوم بها من ألوان وأكوان وغيرهما، وما من لون أو كون أو غيرهما إلا وهو جائز يصح وجوده وعدمه بدليل مشاهدة الأمرين فيه[٢] في كثير من الأجرام، وما لم نشاهده فحكمه حكم ما شاهدناه لاستواء الجميع في حقيقة الجِرْميّة، وكذلك ما من مقدار مخصوص للجِرْم[٣] في الطول أو العرض إلا وهو جائز يقبل الوجود والعدم بأن يوجد ما هو أكبر منه أو أصغر إلا أن يكون تناهى في الصغر إلى مقدار الجوهر الفرد — وهو: المقدار الذي لا يقبل التجزئة لا حساً ولا عقلاً — فيقبل حينئذ مقدارُه العدمَ بأن يوجد ما هو أكبر منه لا بأن يوجد ما هو أصغر منه إذ لا أصغر منه، وقبول كل مقدار مخصوص وكل صفة من صفاته للوجود والعدم هو لازم ذاتي لا يمكن انفكاكه عنه ضرورة، وهذان الأمران المقبولان — وهما الوجود والعدم — متساويان في القبول والجواز لا ترجيح لأحدهما على الآخر من حيث ذاته، فإذاً يستحيل عقلاً أن يكون جرمٌ من الأجرام أو صفةٌ من صفاته قديماً لم يَسبِقْ وجودَه

(١) أي: أن ما أدركناه على سبيل القطع من العالم إنما هو أجرام وأعراض، ولذلك يكفي أن نقيم الدليل على حدوث ما ثبت وجوده، أما ما يدعيه بعضهم من المجردات، فهي أيضاً حادثة لوجوب حدوث كل ما سوى الله، واستحالة تعدد الواجب.

(٢) أي: أننا نشاهد الأجسام تتناوب عليها الأعراض، فيكون الجسم متحركاً ثم يسكن، ويكون متلوناً بلون معين ثم يتكون بغيره، ويكون مجتمعاً ثم يفترق. ويجوز عليه ذلك كله، وهذا ثابت بالمشاهدة في ما شاهدناه، كالأشجار المتحركة والبحر وأمواجه، وغير ذلك، أما الأجسام التي رأيناها دائماً متحركة — كالكواكب — أو دائماً ساكنة ظاهراً — كالجبال — فإننا نحكم بالعقل بجواز سكون الأولى بأن ترتطم بكوكب آخر مثلاً، وبجواز حركة الجبال بنحو الزلزال.

وعلى العموم، فالعقل يحكم على جميع الأجسام بسبب كونها أجساماً بأنها يجوز عليها الحركة والسكون، وما جاز عليه الحركة يجوز عليه السكون.

بل هذا التعميم صحيح أيضاً عند المجسِّمة الذين اعتقدوا أن الله تعالى جسمٌ، فأجازوا عليه لذلك الحركة والسكون!

(٣) يعني: أن الإنسان إذا لاحظ أيَّ جسم، فإنه يجيز عليه أن يكون أكبر حجماً مما هو عليه، ويجيز كونه أصغر حجماً. وهذا الحكم صحيح لمجرد كونه جسماً. ولذلك يتساءل الإنسان عن العلة والسبب الذي من أجله صارت الأجسام على ما هي عليه من الأحجام مع أنها يجوز عليها أحجام أخرى. وهذا التفاوت والمحدودية بهذا القدر دون غيره، لا يمكن أن يكون السبب فيه نفس الجسم، وإلا لكانت جميع الأجسام متساوية المقادير، لاشتراكها في أصل الجسمية، إذن يجب أن يكون المسبب لذلك هو الفاعل المختار.

عدمٌ لما يلزم عليه من ترجيح وجود المقدار المخصوص الجائز على عدمه المساوي له في القبول والجواز، وترجيح وجود صفته المخصوصة الجائزة على مقابلها بلا مرجّح، وذلك جمع بين متنافيين[1]— وهما: الاستواء والرجحان — وذلك لا يعقل. فإذاً قد دلّ كل ما سوى مولانا تبارك وتعالى من جهة مقداره المخصوص وصفته المخصوصة على أمرين:

أحدهما: وجوب وجود المولى تبارك وتعالى ليرجح بإرادته مقدار كل جِرْم وصفته المخصوصين على مقابليهما، ويوجد ما شاء من ذلك على وفق إرادته.

الثاني: الحدوث لكل جرم وصفاته لما ثبت من طريق الجواز من وجوب افتقارها للفاعل؛ لأن القديم لا يكون إلا واجباً غنياً عن الفاعل.

فإن قلت: ما المانع أن يكون ما سوى الله قديماً[2]، ويكون الترجيح لوجود مقاديره وصفاته بطريق التعليل أو الطبع لا بطريق الاختيار؟

(١) إذا جاز على الجسم، لكونه جسماً، أن يكون مقداره وحجمه كبيراً وأن يكون حجمه صغيراً، فكل من الحجم الصغير والكبير جائز على الجسم. هذه مقدمة أولى.
الآن، لو فرضنا الجسم ذا المقدار المعين المحدد قديماً - أي لا أول لوجوده - للزم على ذلك أن هذا الحجم ترجح وجوده على غيره دون سبب؛ لأننا بيّنا أن المقادير جائزة على الأجسام، فتخصُّص جسم بحجم معين محدد دون غيره من المقادير من دون مخصِّص مختارٍ هو ترجيح بلا مرجح، وهو يناقض القول السابق الذي أثبتناه، وهو تساوي جميع المقادير بالنسبة للأجسام.
هذا هو المقصود بالجمع بين المتنافيين، وهما المساواة والرجحان بلا مرجح، وهو ممنوع مستحيل كما لا يخفى على عاقل.

(٢) هذا شروع في بيان مذهب الفلاسفة والردّ عليهم. وحاصله أنهم يقولون: إن صدور هذا العالم عن الله الواجب الوجود ليس لأجل كونه مريداً، بل لا مدخلية للإرادة في وجوده، بل الإرادة أصلاً منفية عندهم. ولكن السبب الذي أوجد العالم هو عين ذات الواجب الوجود التي هي علّة بلا مدخلية الإرادة، ولذلك فهم يقولون بقدم العالم الزماني واحتياجه الذاتي لذات الواجب.
وهذا مذهب باطل كما لا يخفى على عاقل. وهذا أصل كبير يفترق أهل السنة عن الفلاسفة فيه، فأهل الحق يصرِّحون بأنَّ الله تعالى فاعل مختار بإرادته، لا لعلة ولا لطبيعة، بل كل ما في العالم فإنما وُجِدَ؛ لأن الله تعالى اختارَ وجوده، وكان يمكن أن يخلق الله العالم على غير هذه الصورة، وكان يمكن أن لا يخلق العالم أصلاً. والفلاسفة يخالفون في هاتين القضيتين معاً، فيقولون: لا يمكن أن يوجد العالم إلا على هذه الصورة؛ لأن العلاقة بين العالم وبين واجب الوجود هي كون الواجب علة للعالم، والعلة فعلها واحدٌ لا يتغير ولا يختلف.
وكذلك يقولون: إن الله كان يستحيل أن لا يخلق العالم، فإيجاد العالم وصدوره عن الله واجب لا خَيْرةَ لله فيه.
وكلا هاتين القضيتين باطلة، لما يلزم عنها من مخالفة ما تقرر الأدلة القطعية من كون الله مختاراً، وكون العالم حادثاً. =

فالجواب: أنه لو كان كذلك لما اختلفت مقاديره وصفاته، ولما تأخر منها شيء عن الأزل؛ لأن العلة الواحدة والطبيعة الواحدة يستحيل اختلاف آثارهما أو تأخّر شيء منها عن وجودهما في الأزل، والمشاهدة الضرورية تقضي بخلاف ذلك؛ لأن اختلافها في مقاديرها وصفاتها كثيرة لا حصر له، وتأخير جميعها عن الأزل معلوم على القطع[1] لمشاهدة التأخير في كثير من الأجرام وصفاتها اللازمة لها، فوجب أن يكون جميعها كذلك لوجوب استوائها في صفة الافتقار إلى الفاعل.

فإن قلت: لا شك أن تأخير الأجرام وصفاتها عن الأزل يدلّ قطعاً على أن إيجادها ليس على طريق التعليل؛ إذ العلة العقلية يستحيل مفارقتها لمعلولها. وأما دلالة التأخير على أن الإيجاد ليس بطريق الطبع فقد لا يسلّم لما تقرر أن تأثير الطبيعة عند من يقول بها من المبتدعة ليس على طريق اللزوم بكل حال، بل إنما يلازمها مطبوعها إذا توفرت الشرائط وانتفت الموانع فعلى هذا تأخير العوالم عن الأزل لوجود مانع منع منها في الأزل وانتفاء شرط هناك.

فالجواب: أنه لو وجد مانع يمنع من وجود العوالم في الأزل لما انتفى أبداً؛ لأن ما ثبت قدمه استحال عدمه، فيلزم أن لا يوجد شيء من العوالم أبداً، ولو انتفى شرط وجود العوالم في الأزل لما وجد ذلك الشرط أبداً، فلا يوجد أيضاً شيء من العوالم أبداً؛ لأن وجود ذلك الشرط فيما لا يزال؛ متوقف على انتفاء مانع أزلي أو تسلسل شرائط إلى غير أول، وكلاهما محال، فقولنا في أصل العقيدة: **(لتوقف وجود الحوادث على وجوده تعالى)** يتعلق المجرور باللام — وهو "لتوقف" — بـ"اعلم" لا بقولنا: **(يجب لمولانا جل وعز: الوجود)** لما يلزم عليه أن يكون وجوب الوجود له تبارك وتعالى إنما ثبت له بعد وجود الحوادث، كيف ووجوب الوجود لمولانا تبارك وتعالى قديم! قيل: وجود الحوادث غير معلل بوجودها، نعم وجود

= وعلى طالب العلم أن يتنبه إلى هذا الأصل المهم ويتقن فهمه؛ لأنه بهذا تزول عن وهمه إشكالات عديدة يوردها الفلاسفة ومَنْ تأثر بهم.

(١) لأننا لا نزال نشاهد حدوث حوادث مختلفة ومتعاقبة إلى هذا الزمان، ولو كانت الموجودات والكائنات معلولة عن الواجب الوجود، لكانت كلها قديمة، ولاستحال وجود حادثٍ منها.

الحوادث سبب عادة في علمنا بوجوب وجوده تعالى[1]، فلذلك وجب تعليق هذا المجرور باللام بقولنا: **(اعلم)** لا بالمضارع في قولنا: **(يجب)** أي: اعلم وجوب الوجود لمولانا تبارك تعالى من أجل معرفتك بتوقف وجود الحوادث على وجوده تعالى لاستحالة ترجيح وجودها الجائز على عدمها المساوي له في القبول والجواز بلا مرجح، وكذلك يستحيل ترجيح وجود زمانها المخصوص ومكانها المخصوص وجهتها المخصوصة على ما يقابلها بلا مرجّح، وكذلك يستحيل ترجيح مقاديرها المخصوصة وصفاتها المخصوصة إن كانت أجراماً على ما يقابلها من غير مرجحٍ موجودٍ. وإنما توقف وجود الحوادث على كون وجود فاعلها واجباً لا على مطلق وجوده وإن كان جائزاً؛ لأن تقدير جواز الوجود له يستلزم استحالة الوجود له، على ما يأتي في برهان القِدَم؛ فتعين أن يكون وجودها موقوفاً على كون وجود فاعلها واجباً لا جائزاً.

قوله: **(ودليل حدوثها لزومُها لما يفتقر إلى المخصص)**

يعني: أن الحوادث تنقسم إلى أجرام وأعراض، وهي: الصفات التي تتصف بها الأجرام، ولا شك أن الأعراض لا يفارقها التّغيير حصولاً أو قبولاً إن قدّرنا بقاءها[2]،

---

(١) هذا في غاية التحقيق، وقد أشرت إلى هذا المعنى ووضحته في كتبي ودروسي. وحاصله أن الإمكان علة الاحتياج بالنظر إلى نفس ماهية الممكن. ولكن بالنظر إلينا، فإن علة علمنا بالاحتياج إلى الخالق ليس هو نفس الإمكان، بل هو وجود الممكن. فلو تأملنا الممكن لا بقيد وجوده فلا يؤدي ذلك إلى العلم بوجود الله تعالى، ولكن لو أدركنا إمكان الموجود، لأدى بنا ذلك إلى العلم عادةً بأن الله تعالى يجب وجوده.

وهذا المعنى دقيق ينحل به إشكالات تَرِدُ على مذهب المتكلمين من أهل السنة، ويظهر بهذا التدقيق مقدار التحقيق الكبير الذي يشتمل عليه هذا المذهب.

(٢) يعني أن الأعراض إما أن يقال ببقائها زمانين فأكثر، أو يقال باستحالة بقائها زمانين، بل هي كل لحظة توجد وتعدم.

فعلى القول بالبقاء: فطريق الاستدلال على التغير هو قبول الأعراض لذلك في بعض الأزمان، وإن لم يكن الآن. وهذا معنى قوله "قبولاً".

وعلى تقدير القول بانعدام الأعراض كل لحظة وعدم بقائها: فتغيرها من وجود إلى عدم حاصلٌ بالفعل، ولا يحتاج إلى تقدير عقلي لتجويزه.

وبناءً على ذلك، يجب البحث في الوجود الخارجي والعلم هل الأعراض تبقى بعينها زمانين فأكثر أو أنها تتغير كلَّ لحظة؟ فما يوجد منها الآن ليس نفسه الباقي بعد لحظة، وذلك لكي نتمكن من أن نقيم الاستدلال على الأمر المتحقق بالفعل خارجاً. ولكن هذا الأمر ليس شرطاً في تمام الاستدلال، بل يتم الاستدلال على الاحتمالين، ولكن يطول، فلو جزمنا بواحدٍ منهما اختصرنا بعض المقدمات وبنينا على ذلك بعض الفوائد.

والتغيير يستلزم الحدوث والافتقار إلى الفاعل[1]، وينافي القدم إذ القديم لا يكون إلا واجباً فلا يقبل التغيير، وأما الأجرام فلازمة للصفات المتغيرة المفتقرة إلى الفاعل، ومُلازمة للمقادير والأمكنة المخصوصة المفتقرة إلى المخصص، فإذاً جميع العوالم لا تنفكّ عما يحوجها إلى الفاعل، فتكون كلها حادثة.

(ويجب له تعالى القدم والبقاء، وإلا لكان محتاجاً إلى الفاعل فيكون حادثاً؛ فيجب له من العجز ما وجب لسائر الحوادث، بل يكون حينئذ وجوده مستحيلاً، لما يلزم على تقدير حدوثه من الدور أو التسلسل المستحيلين)

يعني: أنه يجب له تبارك وتعالى أن يكون غير قابل للعدم في الأزل، وهو معنى القدم، ولا فيما لا يزال، وهو معنى البقاء، إذ لو كان قابلاً للعدم لما كان واجب الوجود، بل يكون جائز الوجود، وكل جائز فهو مفتقر إلى الفاعل، كسائر الجائزات، فيكون حادثاً مثلها، وذلك مستحيل لوجهين[2]:

أحدهما[3]: أنه يلزم أن يكون عاجزاً، كسائر الحوادث، لمساواته لها في الحدوث والجواز، فلا يصح إسناد شيء من الحوادث إليه لعموم العجز عن الإيجاد لكل حادث، وإنما

---

(١) هذا القول صحيح مطلقاً سواءً على الذوات أم في الصفات، يعني إذا قلنا: إن ذاتاً من الذوات تغيرت من وجود إلى عدم أو بالعكس، فهذا دليل على أن هذه الذات حادثة.

وإذا قلنا: إن صفة معينة لذاتٍ لم تكن موجودة ثم ثبتت لهذه الذات، أو كانت الذات موصوفة بها ثم زالت عنها، فهذا دليل على حدوث هذه الصفة.

ولا ريب أن الحادث مفتقر، فكل تغير دليل على حدوث المتغير. ولا شك أن ما قام به التغير فقد قام به الافتقار، فيكون مفتقراً كذلك، فالذات التي تتصف بصفات حادثة هي أيضاً مفتقرة، والافتقار ينافي الألوهية، ولذلك يستحيل القول بأن الله تعالى يتصف بصفات حادثة، كما يزعم المجسمة؛ لأن اتصاف الله بصفات حادثة يستلزم بلا ريب افتقاره جلَّ شأنه، وهذا مُنافٍ لكونه إلـهاً.

ولا شك أن الافتقار ينافي القِدَم، فيستحيل أن يكون شيء مفتقر وقديمٌ معاً، فكل مفتقر فهو حادثٌ.

وهذا ما قرره المصنف عندما أثبت حَدَثَ العالم بكونه ملازماً للصفات الحادثة الدالة على حدوثه. ومِنْ هذا قرر العلماء أن مُلازم الحادثِ حادثٌ.

(٢) ذكر وجهين يدل كل واحد منهما على استحالة كون الله حادثاً.

(٣) لو فرضنا الإله حادثاً كما يزعم البعض، لوجب أن يكون عاجزاً كغيره من الحوادث؛ لأننا علمنا أن عِلَّة الافتقار في الحوادث هي الحدوث، وإذا كان عاجزاً فلا يصحُّ إسنادُ شيءٍ من الحوادث الأخرى إليه، أي =

يلزم عجزه عن الإيجاد من أجل التمانع بينه وبين موجده الذي افتقر إليه، وأيضاً إسناد الممكنات إليه بالخصوص دون موجده تخصيص بلا مخصص، وأيضاً فليس إسناد سائر الممكنات إليه بالخصوص بأولى من العكس.

الثاني: أنه يلزم أن يكون وجوده حينئذ مستحيلاً لا يتصور في العقل ثبوته؛ لأنه إذا قُدّر قبول ذاته العدم صار جائزاً مفتقراً إلى الفاعل، ويلزم أن يكون فاعله جائزاً مفتقراً إلى الفاعل؛ لأنه مثله في الألوهية، ثم ننقل الكلام إلى فاعل الفاعل ثم كذلك أبداً، فإن انتهى العدد وانحصر لزم الدور، فيلزم أن يكون الأول الذي انتهى إليه العدد إنما أوجده بعض من بعده ممن تأخر وجوده عنه، فيكون سابقاً عليه في الوجود متأخراً عنه، وذلك لا يعقل، وإن لم ينته العدد بل تسلسل إلى غير أول: لزم وجود[1] ما لا نهاية له عدداً، والفراغ من ذلك فيما مضى، وذلك لا يعقل؛ إذ ما لا نهاية له من الأعداد - كأنفاس أهل الجنة وأزمنتهم ونعيمهم مثلاً - لا يسعه إلا المستقبل بأن يوجد فيه شيئاً فشيئاً أبد الأبد، وأما أن يوجد كله في الحال والماضي[2] فلا يعقل، فقولنا: (**بل يكون وجوده حينئذ مستحيلاً**) إضراب انتقال من لازم محال إلى لازم أشدّ منه في الاستحالة لا إضراب إبطال، وبالله تعالى التوفيق.

= لا يصحُّ بعد ذلك أن يقال: إنه أَوْجَدَ غيره من الحوادث؛ لأن العجز عن الخلق والإيجاد حكمٌ تابع لكل حادثٍ. ولو كان حادثاً للزم صحة التمانع بينه وبين من أوجده؛ لأن الحادث لا بُدَّ له من مُوجِدٍ، وهذا الموجود إن كان قديماً فيجب أن تكون قدرته عامة التعلق، فإن كانت عامة التعلق فلا يصح أن تتعلق قدرة الحادث بأي شيء كغيره من الحوادث؛ لأنها تتمانع مع قدرة القديم.

ولو كان حادثاً، فمن التحكم أن يقال: إنه هو الذي أوجد المخلوقات الأخرى، فَلِمَ لا يقال: إن مُوجِدَه القديم هو الذي أوجدها، بل إسناد خلق سائر المخلوقات إلى القديم أولى من العكس.

ثم إذا كان هذا الإله حادثاً، وغيره من المخلوقات حادثاً أيضاً، فما الذي رجح، في عُرْف القائلين، إسنادَ سائر المخلوقات إليه دون غيره من الحوادث؟ فإن الجميع متساوٍ في كونه حادثاً.

وبيان الوجه الثاني واضح.

(١) يعني أنه يوجد تناقض في القول: إن الحوادث الموجودة بالفعل لا نهاية لها وإن هذه اللانهاية لها قد وجدت بالفعل وحصل وجودها وتمّ. فهذا يساوي ما لو قلنا: إن اللانهاية له انتهى. ومن البيِّن وجود التناقض في هذه العبارة.

(٢) يلزمنا هنا بيان مفهوم اللانهاية، والتسلسل في الماضي، والتسلسل في المستقبل، وبيان الفرق بينهما، ثم معرفة هل يجوز الحكم على أحدهما بنفس ما نحكم به على الآخر؟ ومن المهم توضيح ذلك هنا؛ لأن كثيراً من المجسمة وغيرهم خلطوا بين المفهومين وجعلوا أحدهما مساوياً للآخر، وقالوا: إذا كان أحدهما جائزاً =

= فالآخر جائز، والفرق بينهما تحكّم. هذا ما ادعاه بعض المجسمة - كابن تيمية ومَنْ نصَره - وغفل هؤلاء عن وجود فرق حقيقي بين هذين المفهومين بحيث يستحيل التسوية بينهما في الأحكام:

التسلسل: هو أن يكون هناك أمور مقدرة أو موجودة واحد منها بعد آخر أو واحد منها قبل آخر.

وسميت بالتسلسل؛ لأنها تشبه السلسلة في تكونها من حيث المجموع من أفراد كالحلقات التي تؤلف السلسلة، ومنها أُخذ اسم التسلسل لا إلى نهاية؛ لأن هذه الحلقات أو أجزاء السلسلة إما أن تنتهي إلى حَدٍّ وجزء لا يكون بعده جزء، أو إلى جزء لا يكون قبله جزء، فإذا انتهت إلى حدٍّ فالسلسلة قد انقطعت، أو يقال: انقطع التسلسل، وإلا فالتسلسل إلى ما لانهاية هو المدَّعى.

ومشيُنا وتقديرنا للأجزاء والحلقات إما أن يكون باعتبار المكان والبعد المكاني، وإما أن يكون باعتبار البعد الزماني. فباعتبار المكان، إذا فرضنا شيئاً موجوداً وله مكان وهو متألف من أجزاء ولو مقدرة لا نهاية لها، فيلزم على ذلك القول بعدم محدودية هذا الذي نفترضه، ويلزم أن يكون لا نهاية له في الامتداد المكاني بالفعل لا بالإمكان والقوة، بمعنى أنّ بعده المتحقق بالفعل هو لا نهاية له، وليس أنه محدود بالفعل، ولكن يمكن أن يزاد عليه، فهذا المعنى ليس بالفعل بل بالقوة.

وأما باعتبار الزمان، فإما أن نفرض الامتداد باعتبار الزمان الماضي، فيكون التسلسل في الماضي، وإما أن نفرض الامتداد في المستقبل فيكون التسلسل في المستقبل.

وما يَهُمّنا الكلام عليه هنا هو التسلسل باعتبار الزمان؛ لأنه لا أحد من العقلاء - بحسب ما نعلم - يقول: إنّ التسلسل باعتبار المكان متحقق بالفعل، سواء أكان في حقِّ العالم المخلوق أم في حق الخالق. فأما بالنسبة للعالم المخلوق، فالجميع اتفق على وجود نهايات وحدود لأبعاده. فالعالم محدود بهذا الاعتبار من حيث المكان.

وأما بالنسبة للخالق، فأهل الحقِّ يقولون بعدم كونه ممتداً في الأبعاد أصلاً، وعدم كونه متحيزاً، وبذلك فهمْ ينفون عنه المعنى السابق لعدم تحقق شرطه أو جزء مفهومه.

وأما المجسمة الذين قالوا بأن الله تعالى متحيّز، فهؤلاء اختلفوا؛ فمنهم مَنْ قال: هو غير محدود من جميع الجهات إلا جهة التحت حيث يَحُدُّه العرش الذي يجلس عليه، في زعمهم الباطل! وأما ابن تيمية ومن وافقه من المجسمة، فقالوا: إن الله تعالى متحيّز وله قدْرٌ في ذاته، ولكنه ليس ممتداً في الأبعاد لا إلى نهاية، بل هو محدود من جميع الجهات الستّ. وقد بيَّنتُ هذه الأقوال في كتاب "الكاشف الصغير".

قلنا: ما يهمنا هنا هو الكلام على التسلسل باعتبار الزمان. والزمان ينقسم إلى ماضٍ ومستقبل، ومن المعلوم أن الزمان الماضي هو إشارة إلى أمرٍ وُجِدَ وانقضى وانتهى وتصرَّم وزال، وأما المستقبل فهو إشارة إلى أمر يُقَدَّرُ حصوله في الوهم تقديراً، والمستقبل ليس بحاصل ولا واقعٍ الآن.

ولذلك فإذا قلنا: التسلسل في الماضي، فإننا نعني بأن شيئاً قد تسلسل وجوده وانقضاؤه شيئاً بعد شيء في الزمان الماضي، أي نشير بذلك إلى أمر ندعي أنه وُجد بالفعل في الخارج وانقضى وانتهى وجوده، ولا نشير إلى أمرٍ مُقَدَّرٍ في ذهننا ووهمنا نفترضه افتراضاً، بحيث لا يوجد له مصداق في الخارج. فإذا قلنا: إن هذا التسلسل في الماضي لا نهاية له أو لا بداية له، فمعنى ذلك أننا نقول بأنه قد تحقق وجود أشياء بالفعل =

= في الخارج شيئاً بعد شيء وشيئاً قبل شيء، وأن هذه الأشياء لا نهاية لها في الماضي، أي لا يوجد لها بداية لا شيء قبلها، أي مهما قدّرنا حلقةً من الحلقات، فإننا يجب علينا القول بأنه يوجد قبل هذه الحلقة حلقة أخرى، وهكذا لا إلى بداية.

وهذا هو المقصود من قول من قال بالتسلسل في العالم أو التسلسل في المخلوقات أو الموجودات الحادثة أو التسلسل في الحوادث. فعلى كل هذه التعبيرات يتضمن هذا القول أن أشياء وجودية حقيقية قد تحققت في الخارج شيئاً بعد شيء، وأن هذه لا نهاية لعددها بالفعل لا بمجرد التقدير والافتراض، وأن هذه السلسلة المؤلفة من أشياء وجودية خارجية قد انتهت، أي انتهى تحقق جميع حلقاتها وأجزائها الوجودية حتى وصلنا إلى الزمان المعاصر الحالي.

فنحن لم نصل في الوجود إلى الزمان الحاضر إلا بعد انتهاء وجود وانقضاء عدد لا نهاية له من الموجودات، أي أن الموجودات الحاضرة الآن قد سبقها بالفعل عدد لا نهاية له بالفعل من الموجودات.

هذا هو خلاصة مفهوم التسلسل في الماضي، واختصره بعض المحققين من علماء الكلام بقوله: (ما مِن موجود محقق إلا قد سبقه موجود محقق آخر).

وأما التسلسل في المستقبل: فإذا عرفنا أن المستقبل لم يوجد بعد، بل إننا عندما نتكلم على المستقبل فإنما نتكلم عليه باعتبار تقدير وجوده في وهمنا وذهننا، أي لا يوجد في الخارج والعالم الحقيقي شيء الآن اسمه المستقبل؛ لأن المستقبل غير موجود بالفعل الآن.

إذا عرفنا ذلك، فإن عبارة التسلسل في المستقبل يتضح معناها بالمقارنة مع مفهوم التسلسل في الماضي، فالتسلسل في الماضي يتألف من أشياء وجدت بالفعل وانقضت وهي لا نهاية لها، فيتضمن هذا وقوع اللانهاية في الخارج، كما قلنا، وأما التسلسل في المستقبل فيعني (أنه لا يوجد موجود محقق إلا ويمكن تقدير موجود متوهم بَعْدَه)، أي إذا قلنا: إن زيداً موجود الآن، فنقول: يمكن أن يوجد ابنه في المستقبل، ولكن ابنه الآن غير موجود، وإذا اعتبرنا ابنه الذي قدرنا وجوده بشرط وجود المستقبل فإننا نقول: يمكن أن يوجد لهذا الابن ابن أيضاً في المستقبل الثاني الذي ليس موجوداً بالفعل الآن، ولا في المستقبل الأول، وهكذا لا إلى نهاية.

فنلاحظ أن الحلقات التي يتألف منها التسلسل في المستقبل هي حلقات مُقَدَّرَةٌ متوهمة وليست حلقات موجودة بالفعل، بخلاف التسلسل في الماضي المتألف من حلقات لها وجود في الخارج قد انقضى وانعدم بالفعل، وبناءً على ذلك نعلم أنه باعتبار مفهوم التسلسل في المستقبل لا يلزم مطلقاً وجود اللانهاية بالفعل خارجاً، بل هي مقدرة ذهناً واعتباراً، بخلاف اللانهاية في التسلسل في الماضي فإنها موجودة بالفعل أو وجدت وانقضت بالفعل.

ومن هذا الشرح نعلم علماً قطعياً اختلاف ماهية وحقيقة التسلسل في الماضي عن حقيقة التسلسل في المستقبل؛ لأن أجزاء الأول وجودية والثاني تقديرية وهمية.

ومنْ هذا، إذا قلنا: التسلسل في الماضي مستحيل التحقق؛ لأنه يلزم عنه وقوع اللانهاية في الوجود، وانقضاؤها بالفعل، وهذا محال؛ فهذا الحكم لا يلزم عنه أن يقال: إن التسلسل في المستقبل محالٌ أيضاً؛ لأننا مهما قدّرنا واحداً بعده واحد وبعده واحد في المستقبل، فإنه لا يلزم على ذلك وقوع ما لا نهاية بالفعل خارجاً؛ لأن جميع ما يقع بالفعل محدود، وإن أمكن الزيادة عليه فسيبقى محدوداً.

وبناءً على ذلك، نقول: التسلسل في الماضي محالٌ.

والتسلسل في المستقبل جائزٌ. =

(ويجب لـه تعالى أن يكون مخالفاً في ذاته وصفاته لكل ما سواه من الحوادث، وإلا كان حادثاً مثلـها)

يعني: أنـه لما تقرر بالبرهان القطعي فيما سبق وجوبُ القدم والبقاء لـه تعالى؛ لزم أن تكون ذاته العلية وصفاته المرتفعة ليستا من جنس الحوادث[1]؛ فيستحيل على ذاته وصفاته الجِرْمِية والعَرَضية وكل لازم من لوازمها المقتضية للحدوث[2]– كالمقادير والجهات والأزمنة والأمكنة والقرب والبعد بالمسافة والصغر والكبر والمماسة والحركة والسكون – إذ لو اتصفت ذاته العلية أو صفاته المرتفعة بمماثلة الحوادث لزم أن يكون حادثاً.

= والتحقيق أن إطلاق اسم التسلسل هنا فيه تساهل، والأوضح أن يقال: التسلسل الذي لا نهاية لـه في الماضي محال، والتسلسل بمعنى حصول شيء بعد شيء في المستقبل جائز، وهذا لا يقال عنه: إنه لا نهاية لـه بالفعل، بل بالتقدير والإمكان فهو جائز.

ويمثلون على التسلسل في المستقبل بنعيم أهل الجنة وعذاب أهل النار.

ولا يوجد مثال صحيح للتسلسل في الماضي لاستحالته، ولكن ابن تيمية من المجسمة القائلين بقدم العالم بالنوع، والقائلين بحدوث صفات حادثة للـه تعالى منذ الأزل؛ يدعون ذلك مثالاً للتسلسل في الماضي، وهو مثال باطل محال.

وبناءً على هذا التوضيح، يكون قد بان أن من قال: إذا جاز التسلسل في المستقبل فيجوز التسلسل في الماضي، فهو غالطٌ قطعاً؛ لأنه سوّى في الحكم بين أمرين لا تساوي بينهما، وبناءً على زعمه أجاز القدم النوعي للمخلوقات، كابن تيمية والفلاسفة.

وكذلك يتضح غلط من قال: إذا كان التسلسل في الماضي محالاً، فيستحيل التسلسل في المستقبل، وبناءً عليه حكم بانتهاء حركات أهل الجنة والنار، كالجهم وبعض الفرق البائدة.

وأرجو أن يكون هذا الشرح مما يزيد من توضيح المسألة، ويحلُّ كثيراً من الإشكالات والتشكيكات فيها.

وبهذا يتضح أن أهل الحق قد أنصفوا حين حكموا على التسلسل في الماضي بالاستحالة، وعلى التسلسل في المستقبل - بالمعنى السابق - بالجواز لا الوجوب. فيكونون قد أعطوا كل شيء حقه. واللـه الموفق.

(١) هناك أمور ثلاثة يتم الكلام عليها في الأحكام الإلـهية وهي: الذات والصفات والأفعال، فالذات يستحيل أن تكون حادثة قطعاً، وكذا الصفات عند أهل الحق خلافاً للمجسمة وغيرهم، فكل صفات اللـه تعالى عند أهل الحق قديمة، ولا يتصف اللـه تعالى بصفة حادثة.

وأما الأفعال، فهي كلها حادثة ولا شيء منها قديم. وسيأتي الكلام بتفصيل أكبر على هذا المعنى لأهميته.

(٢) يعني: أن اللـه تعالى يستحيل عليه في ذاته وفي صفاته أن يشابه الحوادث في كل صفة تقتضي الحدوث؛ لأننا عرفنا أن الصفات الحادثة إذا لازمت الذات فالذات يجب كونها حادثة، وكل ما يقتضي الاحتياج من الصفات فيجب تنزيه اللـه تعالى عنه لئلا يلزم افتقاره. وكيف يكون مفتقراً وهو الغني على الإطلاق؟!

أما لزوم حدوثه في مماثلة ذاته للحوادث فظاهر[1]، وأما لزوم حدوثه في مماثلة صفاته للحوادث[2] فإنه لمّا لزم حينئذ أن تكون صفاته حادثة، والذات يستحيل عروّها عن الصفات؛ لزم أن تكون الذات حادثة مثل صفاتها؛ لأن ملازم الحادث حادثٌ ضرورةً[3]، وهذا معنى قولنا:

(١) إذا قلنا: إن الذات لها مقدار مثلاً، وهذا المقدار له قدْر معين، أي حجم معين لا أكبر منه ولا أقل، ولو عرضنا بعد ذلك على العقل إمكان كونه أكبر أو أصغر؛ لأجاز العقل ذلك، وتجويز ذلك مبني على تجويز الخصم المقدار المحدد الذي يقول به، فإن أصل التحيز والحجم والمقدار عندنا باطل ممتنع نسبته إلى الله تعالى، ولكن لما أجاز الخصم هذا القدر الذي زعمه، فإن للعقل أن يسأل لِمَ لَمْ يكن أكبر أو أصغر؟ والسؤال هنا صحيح لما مضى. وبعض المجسمة يقولون: إن كونه على هذا الحجم دون غيره واجب لا جائز، ولا يمكن أن يكون أكبر ولا أصغر. ومعلوم أن هذا الجواب مجرد تحكمٍ؛ لأن أصل السؤال اعتمد على أمر ممكن كما قلنا، ولكن الجواب لم يعتمد على دليل عقلي يبين لنا أنه لماذا كان هذا القدر دون غيره واجباً أو ممكناً. وهذا هو عين التحكم. وقد سمعت بعض المجسمة يقولُ: إن الله تعالى ينزل بنفسه إلى السماء الدنيا، وينادي في الثلث الأخير من الليل: هل من مستغفر فأغفرَ له! فقيل لهذا المجسم: أنت تقول: إن الله أكبر من العالم كله وأكبر من العرش والسماء الدنيا بالنسبة إلى العرش لا تكاد تُذكر ولا تقاس به من حيث الحجم، فكيف جاز عندك أن ينزل الله بذاته في هذا الحجم الصغير جداً؟! ألا يكون حينذاك المكان الصغير قد دخل فيه حجم كبير جداً؟ وهذا تناقض.

فقال هذا الجاهل المسكين: إنَّ الله يكبِّرُ نفسه إذا شاء ويُصَغِّرُ نفسه إذا شاء!!!

ولم يعرف هذا الجاهل أنه كان يمكنه أن يراجع مذهبه ويتراجع عنه بدلاً من أن ينقض أصلاً عظيماً ويقع في هذا القول الذي يناقض أصل الدين. وما هو الفرق بين هذا القول وبين قول النصارى الذين قالوا: إن الله حلَّ في جسم المسيح؟!

وهكذا يقال في باقي وجوه المشابهة التي ذكرها المصنف، وصرَّح بأنها تستلزم الحدوث، كالحركة والسكون الذي يقول به المجسمة، كابن تيمية ومَنْ تبعه. والحدوث يلزمهم وإن لم يلتزموا هم به، ولكن اللزوم لا يتوقف على الالتزام؛ لأن اللزوم ليس إرادياً بل هو عقلي، يكفي فيه ملاحظة العقل للتلازم. ولأجل الفرار من الالتزام بالحدوث عند وصف الله بالحركة ونحوها؛ التزم ابن تيمية القول بالقدم النوعي لحركات الله وأفعاله، والتزم أن الله يتصرَّف بنفسه أي له أنْ يفعل بذاته ما يشاء من الحركة والجلوس والنزول والصعود وغير ذلك من الأمور التي لا يجوز نسبتها إلى إله هذا العالم. وظنَّ ابن تيمية أنه بهذا يفرُّ من الحدوث، ولكنه وقع في التناقض والتحكّم، وفي القول بالقدم النوعي للعالم، وفي كون الله متصرفاً بذاته ومُنْفعِلاً بالخلق، ووقع في القول بكون كمال الله متوقفاً على غيره.

(٢) إذا كانت الذات متصفة بالصفات الحادثة، والصفات في القدم لم تكن موجودة؛ لأنها حادثة ولاستحالة التسلسل؛ فيلزم قطعاً استحالة وجود الذات في القدم؛ لأنها ملازمة للحوادث، وما يلازم الحوادث لا يكون قديماً ولا يوجد قبلها، إذن يلزم لزوماً بيناً أن الذات حادثة إذا كانت موصوفة بصفات حادثة.

ولذلك يجب على العاقل نفي اتصاف الله تعالى بالصفات الحادثة.

(٣) لا يخفى على عاقل أن هذه القاعدة صحيحة، لا يشك فيها إلا معاند أو جاهل لم تتضح له حقيقتها. =

(وإلا كان حادثا مثلها) أي: وإن لم يكن مخالفاً في ذاته وفي صفاته للحوادث بل كان مماثلاً للحوادث فيهما أو في أحدهما؛ لزم حدوث ذاته على كل تقدير من ذلك. وبالله تعالى التوفيق.

(ويجب لـه تعالى أن يكون قائماً بنفسه، أي: ذاتاً موصوفاً بالصفات غنياً عن المحل والفاعل، إذ لو كان في محلّ لكان صفة، فيلزم أنْ لا يتصف بالصفات الوجودية ولا لوازمها، إذ لو قبلت الصفة صفة وجودية لزم أن لا تعرى عنها صفة كالذات، وذلك يستلزم التسلسل ودخول ما لا نهاية له في الوجود، ولو كان محتاجاً إلى الفاعل لكان حادثاً، وهو محال)

اعلم أن هنا مقدمتين باطلتين يعتقدهما العقل الناقص تبعاً للوهم الفاسد[1]:

إحداهما: أن كل ما ليس بجرم قديماً كان أو حادثاً فهو صفة[2]، ومستند الوهم في اعتقاد هذه المقدمة استقراء الحوادث، فإن كل ما ليس بجِرْم فيها فهو لا يكون إلا صفة، فعَمَّم

= فإننا لو قلنا: إنّ صفةً معينةً يستحيل أن تكون قديمة، وهي موجودة، فيلزم أن تكون حادثة قطعاً، فإذا كانت حادثة، وفرضنا أن ذاتاً معينة لا يمكن وجودها إلا بكونها متصفة بهذه الصفة، فهل يمكن أن تكون هذه الذات قديمة؟

إن من الواضح أن الذات في هذه الحالة يستحيل كونها قديمة، بل يجب كونها حادثة، وهذا هو معنى أنّ ملازم الحوادث حادث؛ لأننا لو فرضنا موجوداً فقط حال اتصافه بالحوادث، لكان حادثاً بالبداهة، ولو فرضناه قبل الحوادث؛ لم يكن ملازماً للحوادث. فمع استصحاب فرضنا هذا يستحيل أن يكون ملازم الحوادث إلا حادثاً.

وهذا هو معنى قوله: "حادث ضرورةً" أي إن الحكم على ملازم الحوادث بالحدوث يكون حكماً ضرورياً.

(١) الإنسان في حكمه العقلي قد يخطئ، ومن أكثر أسباب الغلط في الأحكام اختلاط القضايا الوهمية بالقضايا العقلية، ووجه الاختلاط وسببه هو التشابه القائم بين العقل والوهم، فكلاهما فيهما حركة، ولكن حركة العقل في المعقولات، وحركة الوهم في الوهميات، فالإنسان غير المتمرِّس بأساليب النظر والاستدلال قد يتوهم أنه يفكر ويتعقل لمجرد تحركه في أمور، فيبني عليها أحكاماً كلية، ويضلُّ مِنْ هذا الباب. ولذلك على الخائض في دقائق هذا العلم التمرس في صناعة الفكر، واكتساب آلياته من علم المنطق والأصول وغيرهما.

(٢) حاصل هذا الوهم الحكم بحصر الموجودات واجبها وجائزها في الأجسام وصفات الأجسام، ومن البين أن هذا حُكم وهميٌّ وليس عقلياً، إذ لا يوجد دليل عقلي يحيل ثبوت موجود غير جسم ولا عرض أو صفة لجسم، بل إن الإنسان يندفع للحكم بانحصار الموجودات في الأجسام ولواحقها نتيجة لإغراقه في ملاحظة ما حوله من موجودات، فتراه لا يفكر إلا في المحسوسات والمتوهمات المنتزعة من الحسيات مع علائقها وشوائبها، ثم يَعدّ مجرد عدم قدرته على تصوُّر موجود غير جسم كافياً لنفي وجوده، ويغفل هذا عن أن وهمه ليس محيطاً بالأشياء، وليس وهمه وقدرته على التخيل هي الضابط لتصحيح الوجود الخارجي، ومجرد عدم قدرته على امتلاك صورة لموجود لا يكفي دليلاً على عدم وجوده، بل هو دليل =

ذلك الوهم الفاسد في حقه تعالى، وقاس من غير جامع فاعتقد أن الله تعالى صفة لا ذات لمّا ثبت بالبرهان القطعي أنه ليس بجرم، وقد قال بمقتضى هذا الوهم الفاسد النصارى وبعض الباطنية ممن ينتسب في زعمه إلى طريق التصوف، وهو كفر صُرَاح.

المقدمة الثانية الباطلة[1]: أن كل ذاتٍ موصوفٍ بالصفات فهو جرم، وهذه القضية لازمةٌ للقضية الأولى إذ هي في معنى عكس نقيضها الموافق الذي هو: كل ما ليس بصفة فهو جرم، ومستند الوهم في اعتقاد هذه القضية هو مستنده في القضية الأولى؛ وهو: النظر إلى ما

= على عجز الإنسان عن الإحاطة بإدراك الموجودات، والعجز عن الشيء ليس دليلاً - كما قلنا - على انتفائه وعدمه.

ومن هذا الباب يقول المجسمة: نحن لم نَرَ موجوداً إلا جسماً، فإذا كان الله موجوداً فيجب أن يكون جسماً. ويقولون: نحن لم نَرَ موجوداً إلا متحيّزاً وفي جهة وله حَدٌّ، فإذا كان الله موجوداً، فيجب أن يكون متحيزاً وفي جهة وله حَدٌّ. وهذه القياسات باطلة كما ترى، وهي في أساسها قياس للغائب على الشاهد، والعلة فيها هي الجهل التام وعدم دَرْكِ غير الأجسام، وفيها مصادرة على المطلوب بالقول بأن الحواس تدرك جميع الموجودات، فما لا تدركه الحواسُّ ولا يبلغه الوهمُ فهو مستحيل الوجود. وهذه القضية مجرد مغالطة. وقد نَبَّه علماءُ أهل السنة على بطلان هذه القاعدة، وعلى كون الله مما لا تدركه العقول ولا تبلغه الأوهام، كما في "عقيدة" الطحاوي، وقد بيَّنَّا في "شرحنا" على متن الطحاوي كيف أنَّ هذه قاعدة جليلة عند أهل السنة، خلافاً لمن ظنها مجرد كلام خِطابي أو عاطفي، ونقلنا بعض كلمات لمن تقدَّم من العلماء ينصُّون على هذه القاعدة.

وبهذا نعلم أن الإمام السنوسي قد أحسنَ غاية الإحسان بالتنبيه على هذه المقدمة الفاسدة: وبالتنبيه على أنها مستند لكثير من الفرق الضالة والمبتدعة. فينبغي الاهتمام بها والاعتناء بفهمها.

ومن الذين يمكن إلحاقهم بالطوائف التي ذكرها السنوسي، ممن اغترَّ بهذه القاعدة الفاسدة: الفلاسفة **القائلون بوحدة الوجود الشخصية المادية، كاسبينوزا وغيره**، وهم الذين يعتقدون أن الله تعالى مجرد القوانين التي تحكم أجزاء هذا العالم المشاهد، وممن يميل إلى هذا الرأي آينشتين العالم الفيزيائي، وكلاهما يهودي كما لا يخفى.

(١) هذه المقدمة - كما قال السنوسي - عكس لنقيض المقدمة السابقة، ولذلك تراهما ينسجمان ولا يختلفان. ولذلك ترى بعض الناس قائلين بهذه أيضاً كما هم قائلون بالمقدمة الأولى، وذلك كابن تيمية الذي قال: إذا كان الله متصفاً بصفات، فيجب أن يكون متحيزاً... إلخ. هذا هو مفهوم مذهبه وظاهر كلامه، بل إنه صرَّح بذلك في بعض كتبه عندما قال: إننا لا نعلم موصوفاً بالصفات إلا جسماً. وهذا هو عين معنى تلك المقدمة الباطلة.

ولا دليل لهم على هذه المقدمة الباطلة إلا أن الحسَّ لم يدرك إلا هذا النوع من الموجودات، فهو من جنس الاستدلال على المقدمة السابقة، وحاصله استدلال بالجهل وليس استدلالاً بالعلم، وقياس للغائب على الشاهد في الذاتيات لا في مجرد الأحكام.

تقرر في الحوادث، والقياس عليها من غير جامع ؛ فاعتقد بهذا النظر الفاسد أن الذات العلية جسم لمّا قام البرهان القطعي على أنه تعالى ذات موصوف بالصفات العلية لا صفة، وقد قال أيضاً بمقتضى هذا الوهم الفاسد في هذه القضية المجسمة - كالحشوية واليهود ومن تبعهم على ذلك، ومنهم من اعتقد هذه المقدمة الباطلة وقادته إلى **التعطيل**[1] وهي : نفي وجود الإله أصلاً، وأن العوالم وجدت وجوداً اتفاقياً بغير فاعل ؛ لأنه لمّا استقر في الحوادث أن الفاعل منها لا يكون إلا جسماً قاس من غير جامع وقال : لو كان للعوالم فاعل لوجب أن يكون جسماً، لكن الجسم يستحيل منه إيجاد الأجرام وكثير من الصفات ؛ فتعين أن أجسام العوالم وُجدت بلا فاعل. فإذا عرفت هذا عرفت أن وجوب قيامه تعالى بنفسه يدفع هاتين المقدمتين الباطلتين ؛ لأن معناه احتوى على جزأين :

أحدهما : كونه تعالى غنياً عن المحل، أي : عن ذات يقوم بها ويكون صفة لها، فهو جل وعلا ذات موصوف بالصفات العلية لا صفة لغيره.

الثاني : كونه جل وعلا غنياً عن الفاعل[2] واجب الوجود لا جائزه، فالجزء الأول أبطل المقدمة الأولى، وهي اعتقاد الوهم الفاسد أن كل ما ليس بجرم فهو صفة لغيره ؛ فإن

---

(١) هذا تنبيه لطيف من الإمام السنوسي، وسبب انجرافهم إلى نفي وجود الله هو ما ذكره أيضاً من أن الجسم يستحيل أن يخلق جسماً، ولا بُدَّ أن يكونوا قائلين بأنه لا يوجد في الوجود إلا جسم، فلا يوجد خالق ومخلوق إذن، بل ما ثَمَّ في الوجود إلا هذا العالم الجسماني المشاهد وهو قديم لا خالق له.
وحجتهم في ذلك أنهم لم يروا فاعلاً إلا جسماً، ولو كان الله فاعلاً لكان جسماً، لكن الجسم يستحيل أن يخلق جسماً، فالله إذن غير موجود، فيبقى أن العالم قديم على مذهبهم المتهافت.
وكان ينبغي أن يرفعوا رؤوسهم قليلاً ليعلموا أن الجسم لا يقوم في هذا الوجود بذاته؛ لأن الاحتياج وصف ملازم له، والمحتاج لا يكون قديماً، ولكن لما ربطوا رؤوسهم بالحسيات وغفلوا عن العقليات، جهلوا هذه المقدمات، فضلّوا وأضلّوا.

(٢) ذات الله تعالى وصفاته لا تحتاج إلى الفاعل مطلقاً، ونَفْيُنا مدخليةَ الفاعل في الذات والصفات يستلزمُ عَدَمَ حدوث الذات والصفات مطلقاً، سواءً كان المحدِث هو الله تعالى أم غيره. أما أن يكون غير الله تعالى قد أحدث الله، فهو لَعمري قول شنيع تأبى الحيوانات العجماء قوله، ولكن قد قال بقسيمه المجسمة حين زعموا أن الله تعالى يتصرف بنفسه فيستحدث لها أحوالاً عارضة عليها، وصفاتٍ قائمة بها، وأن هذه الأحوال والصفات حادثة بقدرة الله وإرادته، وهذا هو معنى أن الله تعالى يتصرَّفُ بنفسه. =

مولانا جل وعلا ليس بجرم وهو مع ذلك ذات موصوف بالصفات، ويستحيل أن يكون صفة لغيره، والجزء الثاني أبطل المقدمة الثانية، وهي اعتقاد الوهم أن كل ذات موصوفٍ بالصفات فهي جرمٌ، فإن مولانا جل وعز ذات موصوف بالصفات، وهو مع ذلك يستحيل أن يكون جرماً أو مماثلاً لشيء من الحوادث، فهو تعالى ذات حقيقة ولا مثل له من الذوات[1]، وبهذا الجزء الثاني باينت ذاته تعالى سائر الذوات الحادثة، فإنها وإن كانت غنية عن المحل، أي: لا تكون صفة قائمةً بغيرها؛ فهي مفتقرة إلى الفاعل افتقاراً لازماً لا يمكن انفكاكها عنه لوجوب حدوثها وافتقارها إلى المولى الكريم ابتداءً.

والحاصل أن بالجزء الأول من معنى القيام بالنفس باين — جل وعلا — سائر الصفات فليس من جنسها، وبالجزء الثاني باين — تبارك وتعالى — سائر الذوات فلا شبيه له منها، ولا يشاركها في أجناسها ولا في فصولها ولا في خواصها، فقولنا في أصل العقيدة: **(أي ذاتاً موصوفاً بالصفات غنياً عن المحل)** هو تفسير للجزء الأول من القيام بالنفس، وهو الذي منع كونه تعالى صفةً، وزيادتنا الوصف بـ**(غنياً عن المحل)** بعد قولنا: **(ذاتاً موصوفاً بالصفات)** للتأكيد وإلا فكل ذات موصوفة بالصفات فهي غنية عن المحل، أي: عن ذات تقوم بها.

وقولنا: **(والفاعل)** هو تفسير للجزء الثاني من جزأي القيام بالنفس، وهو: الذي منع توهم كون ذاته تعالى تشبه شيئاً من الذوات.

= وقد قال بهذا المعنى ابن تيمية، وقد وضحنا قوله في "الكاشف الصغير"، فليُحذر من هذا القول البغيض، فالله تعالى واجب لا يتوقف وجود ذاته ولا صفاته على فعلٍ له ولا على فعلٍ لغيره، فصفاته لا تقبل التخصيص مطلقاً سواءً أكان المخصصُ الله نفسه أم غيره؛ لأن مطلق التخصيص دليل النقص والاحتياج.

(١) يعني: أن الله تعالى ليس صفة، ولا هو ذات كغيره من الذوات، وقد ذكر هذا الكلام هنا؛ لأن من نسب إلى الله تعالى صفات الأجسام - كالتحيز والحد والجهة وغير ذلك مما مرَّ الكلام عليه سابقاً - فإنه يكون بذلك مشبهاً لله تعالى من حيث الذات، أي: إنه يكون قد شبه ذات الله بذوات المخلوقين. ولعمري إن هذا قريب من تشبيه الصفات النفسية لله بصفات المخلوقات النفسية، فإنك لا يمكن أن تتصور الجسم إلا متحيزاً، فالتحيز صفة نفسية للجسم، فإذا نسبت هذه الصفة إلى الله، فأنت تكون قد نسبت إليه جلَّ وعلا صفات الأجسام النفسية، ولا يضرُّ بعد ذلك إذا لم يلتزم المجسم حدوث الله تعالى كما يلتزم حدوث الأجسام، فعدم التزامه لا ينفي كونه مجسماً من الجهة التي ذكرناها. فتأمَّلْ.

أما برهان الجزء الأول – وهو أنه تعالى ذاتٌ لا صفةٌ – فما أشرنا إليه في أصل العقيدة، وهو: أنه تعالى لو كان صفة لزم أن لا يتصف بالصفات الوجودية، وهي صفات المعاني التي هي: القدرة والإرادة والعلم والحياة والسمع والبصر والكلام، ولا بلوازمها التي هي الصفات المعنوية، وهي: كونه تعالى قادراً ومريداً وعالماً وحيّاً وسميعاً وبصيراً ومتكلماً. والدليل القطعي دلّ على وجوب اتصافه تعالى بها فليس بصفة؛ لأن الصفة لو قبلت أن تتصف بالصفات الوجودية لاستحال عروّ كل صفة عنها، كما في الذوات؛ لأن القبول نفسي فلا يتخلف، وذلك يستلزم التسلسل ودخول ما لانهاية له في الوجود؛ لأنه يجب لصفةِ الصفةِ ما وجب للصفة الأولى من الاتصاف بالصفات الوجودية ثم هكذا إلى ما لا نهاية له، وذلك لا يعقل، ومن هنا تعرف استحالة قيام الصفة بالصفة[1]، وأن قبول الاتصاف بالصفات الوجودية ولوازمها من خصائص الذوات لا مشاركة بينها وبين الصفات، وإنما خصصنا البرهان بالصفات الوجودية ولوازمها؛ لأنها هي التي تقوم بموصوفها ويلزم فيها دخول ما لا نهاية له في الوجود، أما الصفات النفسية فهي راجعة إلى حقيقة موصوفها ولا تسلسل لها، وأما الصفة السلبية فلا وجود لمعانيها في الخارج فلا يلزم من تقدير تسلسلها دخول ما لا نهاية في الوجود[2]، ولهذا كان الاتصاف بهذين النوعين مشتركاً بين الذوات والصفات، ولهذا توصف الذات العلية وصفات المعاني[3] القائمة بها بالوجود والقدم والبقاء والمخالفة للحوادث والوحدانية.

---

(١) ههنا أمران: الذات والصفة، ومفهوم القيام، فالذات لا تقوم بذات مطلقاً وإلا لزم الحلول والاتحاد، وهما باطلان، والصفة لا تقوم بصفة أيضاً للزوم التسلسل كما وضحه الإمام السنوسي، ولنا أن نقول: يلزم الحلول والاتحاد أيضاً، وهما باطلان.
فيبقى إما أن تقوم الذات بالصفات، وهو محالٌ بالبداهة.
أو تقوم الصفات بالذات، وهو الواجب الثابت بالدليل.

(٢) لأن هذا هو المحذور كما بيّناه لك سابقاً.

(٣) يعني صفات المعاني توصف بالصفات السلبية جميعها إلا أحد شطري القيام بالنفس، وهو عدم الاحتياج إلى ذات، فهي تحتاج في قيامها إلى ذات لا في الوجود، وهذا لا يستلزم حدوثها؛ إذ الحدوث لازم عن الاحتياج في الوجود بأن تكون الذات علة للصفات، وهو ممنوع ومحال.

وأما برهان الجزء الثاني فواضح لا يحتاج إلى بيان وبالله تعالى التوفيق.

(ويجب له تعالى الوحدانية، أي: لا مثل له في ذاته ولا صفة من صفاته، ولا مؤثر معه[1] في فعل من الأفعال، إذ لو كان معه مثل أو مؤثر لما كان واجب الوجود لاحتياجه حينئذ إلى من يخصصه بما يمتاز به عمّا يماثله عموماً أو خصوصاً، وذلك يستلزم الحدوث والعجز عن كل ممكن).

لا شك أنَّ وجود المثل له تعالى يستلزم أن يكون كل واحد من المثلين حادثاً جائزاً، ويمتنع أن يكون كل واحد منهما قديماً واجباً، وبرهان ذلك: أن المثلين لما استحال أن يكون أحدهما عين الآخر لزم أن يمتاز أحدهما عن الآخر، وتمييزه لا يمكن أن يكون بالذّاتيات الواجبات لوجوب اشتراك المثلين في جميعها؛ فتعين أن يكون بعَرَضيّ جائز اختص به أحدهما عن الآخر مع جواز أن يكون لصاحبه، إذ كل ما اتصف به أحد المثلين من الجائزات فإنه يجوز أن يتصف به مماثله، وكل جائز فوجوده لا يكون إلا حادثاً، فتعيّن أن يكون العرضي الذي امتاز به كل من المثلين عن الآخر حادثاً، وكل من المثلين ملازم لهذا العرضي الذي يميزه عن صاحبه، فتعيّن أن يكون هو أيضاً حادثاً؛ لأن ملازم الحادث حادث، والحدوث ينافي الألوهية لما عرفت في برهان قدم الإله وبقائه، وأيضاً ذلك العرضي إما أن يكون كمالاً فقد فات الآخر، وفَوْتُ الكمال نقص، فيلزم أن يكون كل واحد منهما ناقصاً، وهو محال، وإن كان ذلك العرضي نقصاً لزم أيضاً اتصاف الإله بالنقص من أول مرة، وهو ظاهر الاستحالة، وأيضاً تعدد الإله[2] إما أن يكون بعدد خاص ستناه فيلزم افتقاره إلى المخصص فيكون حادثاً، وإما أن يكون بعدد لا نهاية له، فيلزم دخول ما لا نهاية له في الوجود، وهو ظاهر الاستحالة، وأيضاً يلزم أن يكون كل[3] واحد منهما عاجزاً عن كل ممكن لمساواتهما في

(١) في الأصل: ولا مؤثر له!

(٢) لأن الدليل إنما دَلَّ على الاحتياج إلى موجِدٍ، وهذا يتم بواحِدٍ، فادعاءُ غير واحدٍ خلاف الدليل، والاقتصار على عدد دون عددٍ ترجيح بلا مرجح، وكلاهما باطل.
والقول بأن الآلهة لا نهاية لها جنونٌ.

(٣) لأنه على فرض التعدد يلزم حدوث الآلهة، وحدوثها يستلزم افتقارها وعدم تعلق قدرتها بأي ممكن؛ لأننا قلنا بذلك في حق العالم المشاهد لحدوثه، فهو حكم عقلي لا يجوز تخصيصه شاهداً وغائباً. ولكن كون الآلهة عاجزة باطلٌ بالضرورة، فما أفضى إليه – وهو تعدد الآلهة – باطل، فتثبت الوحدة.

الإمكان والحدوث لسائر الحوادث التي قد عرفنا بالضرورة عجزها عن إيجاد الأجرام وإعدامها، ويلزم أيضاً عجز المثلين في الألوهية من جهة التمانع[1] بين إرادتيْهما وقدرتيهما

(١) تأمل في هذا السياق البديع لدليل التمانع.
فهو أولاً أشار إلى أن الدليل يمكن تطبيقه باعتبار كلٍّ من الإرادة والقدرة خلافاً لمن توهم اشتراط إجرائه في احداهما فقط.
وأشار إلى أن هذا الدليل صحيح ومنتج في حالتي الاتفاق والاختلاف، خلافاً لمن توهم أنه صالح فقط في حال الاختلاف.
وأما في حال الاختلاف، فقال الإمام السنوسي: إنه ظاهر، أي: إنتاج الدليل للوحدانية ظاهر، وحاصله أنه إذا نفذت فيه إرادة أحدهما فالآخر عاجز؛ لأنه لم يستطع إنفاذَ إرادته. وإن لم تنفذ فيه إرادة واحد منهما فكلاهما عاجز. وحتى على الاحتمال الأول الذي لزم عنه مَنْعُ أحدهما، فإن الإمام السنوسي يقول في شرح السنوسية " والثاني أيضاً عاجز؛ لأنهما مِثلان؛ لأننا فرضناه مثلاً للأول والمتماثلات لها نفس الأحكام، فيكون الإله واحداً غيرهما.
ولو فرضناهما في حالة الاختلاف، وأجاز بعض السذج نفاذ إرادتيهما، فإننا نقول له: يلزم على ذلك اجتماع النقيضين؛ لأن الفرض أن أحدهما يريد وجوداً والآخر يريد عدم هذا الوجود، ويستحيل اجتماع الوجود والعدم من نفس الجهة على محل واحد.
فيتبين لك أن دليل التمانع قاطع في الدلالة على الوحدانية.
وأما في حالة الاتفاق، فالمقصود بالاتفاق أن يتفق الاثنان على أن يخلق كلاهما نفس الموجود، وهذا باطل؛ لأنه يلزم عليه أن يكون الوجود الواحد معلولاً لعلتين تامتين وهما: تعلق الإرادتين التنجيزي، وكون المعلول واحداً حال تعدد العلل، وهو محال عقلي لمن يفهم معناه.
وهذا السياق الذي ساق به الإمام السنوسي الدليل في غاية الروعة، وتأمل في استبداله بمثال الجوهر الفرد الذي استعمله في كتبه الأخرى - كـ " السنوسية " - مُطْلَقَ (وجودِ مُمْكِن)، وقوله: " إن لكل ممكن وجوداً واحداً فلا ينقسم ولا يكون معلول علتين تامتين ". وهذا الكلام في غاية التحقيق، حتى لا يتوهم بعض السذّج أنّ دليل التمانع مبني ومتوقف على إثبات الجوهر الفرد كما أشار بعضهم، وحتى لا يفهم البعض المسألة على غير وجهها، فالمراد أصلاً إثبات أنّ الإيجاد من عَدَم منحصرٌ بالله تعالى الواحد، وهذا السياق الذي ساقه يمنع الاحتمالات الأخرى التي قد ينساق إليها بعضهم، فيقولون مثلاً: لم يثبت أصلاً الجوهر الفرد، أو يقترحون مثالاً آخر يظنونه أقوى، كأن يحمل اثنان صخرةً. ويغفلون عن أن الجوهر الفرد مثال الوجود الواحد وهماً وخارجاً، وهذا هو المقصود به لئلا يتشتت ذهن الناظر في المثال، ويغفلون عن أن حمل الصخرة ليس من باب الخلق التام بل يمكن أن يكون اكتساباً كما بيّنا في موضع آخر. وبذلك يتبين أن دليل التمانع على كل تقاليبه واحتمالاته دليل قوي متين.
ويبقى حالة واحدة ذكرها الإمام السنوسي في غير هذا الكتاب ولم يذكرها هنا، وهي احتمال أن يتفق الإلهان على أن يقتسما هذا العالم، فيخلق واحدٌ منهما نصفه مثلاً والآخر النصف الثاني. والجواب:=

سواء اتفقا على ممكن واحد أو اختلفا، أما إن اختلفا فظاهر، وأما إن اتفقا فلأن لكل ممكن وجوداً واحداً فيستحيل أن تنفذ فيه إرادتان وقدرتان وإلا لزم انقسام ما لا ينقسم أو تحصيل الحاصل، فلا بد إذاً من عجز إحدى القدرتين وإحدى الإرادتين، ويلزم منه عجز الأخرى لما انعقد بينهما من المماثلة، هذا كله في المثل الحقيقي العام.

وأما إذا فرض المِثْل خاصاً في بعض الصفات — كالقدرة والإرادة مثلاً — فإنه يلزم الحدوث أيضاً لكل من المثلين؛ لأن كل واحدة من الصفتين المتماثلتين تحتاج إلى مخصص يخصصها بالمحل الذي وجدت فيه لقبول كل واحدة منهما حينئذ المحلَّين، فيلزم أن تكون كل واحدة منهما جائزة الوجود حادثة عارضة لكل من الموصوفين، وكل واحد منهما لا يمكن أن يعرى عن هذه الصفة الحادثة أو ضدها، ولا يكون ذلك الضد إلا حادثاً، فيلزم أن يكون كل واحد من الموصوفين حادثاً، وذلك ينافي ما ثبت للإله من وجوب الوجود، ويلزم حينئذ العجز لأجل الحدوث والتمانع إن فرض المثل في القدرة والإرادة، فقولنا: **(ولا مؤثر معه في فعل من الأفعال)** هو من باب عطف الخاص على العام؛ لأن وجود المؤثر معه تعالى يرجع إلى وجود المثل له تعالى في بعض صفاته، وهي القدرة والإرادة، فلو وجدت صفة في حادث يتأتى بها الإيجاد والإعدام لكانت مماثلة لقدرة الباري جل وعلا، فتكون حادثة لاحتياجها إلى

= إن الاتفاق يستلزم كما لا يخفى تخصيص تعلقات القدرة بجميع الموجودات، والتخصيص يستحيل وروده على الصفات كما يستحيل وروده على الذات، ويستلزم عجز كل واحد بما في يد صاحبه. وربما نستطيع أن نقول من جهة أخرى: إن هذا الاحتمال يندرج في الحقيقة في باب الاتفاق مطلقاً، وهو الذي ناقشناه سابقاً، وينبني ذلك على كون العالم كله مخلوقاً واحداً وله وجود من جهة التناسْق التام الذي يلاحظ فيه، فلو خُلِقَ من اثنين لَتوقف إرادة كل واحدٍ منهما على إرادة الآخر؛ لأن كل واحد منهما إذا أراد أن يخلق القسم المختص به من العالم بحيث يكون متناسقاً مع الآخر؛ فلا بُدَّ أن يعلم أولاً إرادة الآخر ويبني عليها. وهذا لا يخفى ما فيه من الاحتياج. وربما يكون من المفيد هنا الإشارة إلى أن وجود إلـهين كاملين لا يتلاءم مطلقاً مع اقتسامهما؛ لأن من صفات الألوهية التفرد بالتدبير، والاقتسام سواءً كان اختياراً أم اضطراراً لا يتوافق مع الألوهية، ولذلك ورد في القرآن ﴿ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ ﴾ [المؤمنون: ٩١]، وهو ما سماه السعد بالدليل الإقناعي. والحاصل أن هذا الدليل تامٌّ وكافٍ لإثبات الوحدانية في الذات وفي الأفعال (إيجاداً وإعداماً).

مخصص يخصصها بالذات العلية ويخصصها بعموم التعلق عن نظيرتها، وحدوث الصفة يستلزم حدوث موصوفها، وذلك يستلزم حدوث الذات العلية، تعالى الله عن ذلك.

فإن قيل: تأتّي الإيجاد والإعدام على وفق إرادة القادر وعلمه هو حقيقة القدرة الأزلية ولا مثل لها في ذلك، لأن الإيجاد والإعدام اللذين يدعيان لبعض القُدْرَةِ[1] الحادثة ليسا من حقيقة تلك القدرة الحادثة بل هو عرضي لها بجعل الله تعالى لها ذلك، فهي تؤثر على وفق إرادة الله تعالى وعلمه لا على وفق إرادة موصوفها وعلمه.

فالجواب: إن تأتّي التأثير إذا كان عرضياً لهذه القدرة الحادثة فإنه يلزم أن لا يرد على هذه القدرة على حياله؛ لأنه حال، والأحوال لا يمكن أن تفعل على حيالها، فلا بد من خلق صفة معنىً وجودية في هذه القدرة الحادثة تكون علة لما عَرَض لها من تأتي الإيجاد بها والإعدام، ويلزم عليه قيام العرض بالعرض، والتسلسلُ لنقل الكلام إلى ذلك العرض الثاني هل إيجابه للتأثير ذاتي؟ فلا يتوقف بعد وجوده على إرادة، أو هو عرضي لها؟ فيحتاج إلى عرض آخر يوجب له الإيجاب للتأثير وهلمّ جرّاً. وبالجملة فالذي يجب اعتقاده وقام البرهان القطعي عليه أن لا مثل له تبارك وتعالى لا في الذات ولا في الصفات ولا في الأفعال.

(ويجب له تعالى القدرة والإرادة المتعلقتان بكل ممكن إذ العجز عن بعضها مستلزم للعجز عن جميعها، وذلك يستلزم استحالة وجودها لتوقف كل حادث في وجوده وإعدامه على اقتدار فاعله، وفي تخصيصه على إرادته، وفي كونه مراداً على علمه)

القدرة الأزلية: صفة يتأتى بها إيجاد كل ممكن وإعدامه على وفق الإرادة.

والإرادة: صفة يتأتى بها تخصيص كل ممكن بالجائز المخصوص بدلاً عن مقابله.

ولا شك أن كل حادث يدلّ على أربعة مطالب لهاتين الصفتين؛ الأول: وجودهما. الثاني: وجوب الوجود لهما. الثالث: عموم تعلقهما بجميع الممكنات. الرابع: وحدتهما.

(١) كذا بالأصل، ويمكن أن تكون: "القُدَرِ ....".

أما وجه دلالة كل حادث على وجودهما فلأنه لو انتفت القدرة لوجد ضدها، وهو العجز، وذلك يستلزم عدم التمكن من الفعل، ولو انتفت الإرادة للجائز المخصوص لزم ترجيحه على مقابله المساوي له بلا مرجح، وذلك محال. وأما وجه دلالة كل حادث على وجوب وجود هاتين الصفتين، ويدخل في ذلك وجوب القدم والبقاء لهما؛ فلأنهما لو كانتا جائزتين لزم حدوثهما وافتقارهما إلى فاعل، ولا فاعل إلا الله لما تقدم في الوحدانية؛ فيلزم أن يتصف قبل فعلهما بقدرة أخرى عليهما وإرادة لهما؛ لما عرفت في المطلب الأول من وجوب توقف كل حادث على وجودهما قبله، ثم ننقل الكلام إلى القدرة والإرادة الأخريين فيلزمهما من الحدوث ما لزم الأوليين فيتوقفان أيضاً في إحداثهما على قدرة وإرادة أخريين ثم هلم جراً، فإن وقف العدد لزم الدور، وإن لم يقف لزم التسلسل، وكلاهما مستحيل، ولزوم المستحيل مستحيل؛ فيكون وجود القدرة والإرادة الحادثتين مستحيلاً، كيف وكل حادث توقف وجوده وإعدامه عليهما؟ فيلزم أن لا يتأتى بهما الإحداث والتخصيص حتى تكونا واجبتي الوجود. وأما وجه دلالة كل حادث على عموم التعلق لهما[1] بجميع الممكنات: فلأنهما لو اختصتا ببعض الممكنات ووقع العجز عن بعضها لزم في ذلك أمور مستحيلة:

(١) عموم التعلق معناه: أن تتعلق الإرادة والقدرة بكل ما يصلح أن تتعلقا به، والصالح للتعلق هو الممكن، فتتعلقان به تعلقاً صلوحياً قديماً، والموجودُ الممكن، فتتعلقان به تعلقاً تنجيزياً. وهذه التعلقات جميعها واجب؛ لأنها لو لم تكن واجبة لكانت جائزة، فيلزم التخصيص على الإرادة وتعلقاتها، بمعنى أن يوجد شيء من العدم، وأن يكون موجِدُه غير الله تعالى، ويلزم أيضاً أن يخصص الله ذاته ببعض الأمور دون بعض فيكون منفعلاً، ويلزم على ذلك اتصافه بالصفات الحادثة، ويلزم ذلك كله الإمكان المؤدي إلى الافتقار المنافي للألوهية.

وإذا جاز اتصاف الله تعالى بشيء وجب اتصافه به، هذه هي القاعدة، وإلا يلزم أن يكون الله غير كامل؛ لأن كل ما فرضناه جائزاً له فهو كمال له، فإن فرضناه غير متصف به؛ فإننا نجوِّزُ أن لا يكون متصفاً بكمالاته، وهذا عين النقص المحال على الله تعالى.

ولا شك أن تعلق القدرة بجميع الموجودات جائز لله تعالى، وكونه هو الخالق كمال، والقول بأن القدرة لم تتعلق ببعض الموجودات الجائزة نقص يجب تنزيه الله تعالى عنه، وكذلك يقال في حق الإرادة.

ويلاحظ أن كلاً من التعلق الصلوحي والتنجيزي يجب تخصيصه، وقد يقع الخلاف من البعض في تعميم التعلق الصلوحي، ومن البعض في تعميم التعلق التنجيزي، وكلاهما مخالف للصواب، والخلاف في الأول أشدّ.

الأول: تعميم العجز في جميع الممكنات لاستوائها في حقيقة الإمكان المحوج إلى الفاعل، فإذا تعذر من الفاعل فعل بعضها لزم تعذر فعل جميعها، ويلزم أيضاً حدوثهما لافتقار عددهما المخصوص إلى مخصص.

الثاني: لزوم حدوثهما لاحتياجهما حينئذ إلى الفاعل الذي خلقهما لبعض الممكنات وخلق ضدهما لبعضها لجواز أن تتعلقا بجميع الممكنات أو بالبعض الذي تعلق به العجز، فاختصاصهما حينئذ بما اختصتا به يوجب افتقارهما إلى الفاعل المخصص.

الثالث: لزوم التمانع بينهم وبين القدرة والإرادة[١] اللتين تعلقتا بهما. وإلى بعض هذه اللوازم – وهو الأول منها – أشرنا بقولنا: **(إذ العجز عن بعضها مستلزم للعجز عن جميعها)** فالضمير المؤنث في "بعضها" و"جميعها" يعود على الممكنات المفهومة من قوله: **(بكل[٢] ممكن)**. وأما وجه دلالة كل حادث على وحدتهما: فلأنه لو وقع التعدد فيهما؛ لزم العجز للزوم التمانع[٣] بين القدرتين والإرادتين كما لزم في تعدد الإله.

فإن قيل: نفرض تعدد كل واحدة منهما بعدد الممكنات[٤] بحيث يكون لكل ممكن قدرة وإرادة خاصتان به، فلا تمانع حينئذ.

(١) يعني لو كانت القدرة والإرادة حادثتين؛ فلا بُدَّ من إثبات قدرة وإرادة قبلهما بهما حصل التخصيص، ولكن إذا كان يجب لكل قدرة وإرادة عموم التعلق؛ فيلزم حصول التمانع بين القدرتين والإرادتين.

(٢) في الأصل: لكل.

(٣) لزوم التمانع واضح، وأساسه المصحح لفرضه هو مجرد القول بتعدد القدرة أو تعدد الإرادة، مع القول بعموم التعلق، وأما إذا قيل بتخصيص تعلقهما فيلزم على ذلك الافتقار والإمكان. وهو محالٌ أيضاً.
فالأمر دائر بين الإمكان والافتقار وبين لزوم التمانع. وكلاهما محالٌ.

(٤) هذا الفرض ليهرب القائل به من لزوم التمانع، وربما من لزوم الافتقار، فهذا القائل يتصور أنه بقوله بتعدد الإرادة بحسب متعلقاتها يهرب من ذلك الأمر المحال ويصفو له القول، ولكن هيهات، فإن الأصل عدم التعدد، والقول بالتعدد يحتاج إلى دليل مستقل، وهو لا يملك إلا مجرد الفرض، وهو غير كافٍ.
وأيضاً إذا فرضنا التعدد على زعمه بحسب الممكنات، فالممكنات لا نهاية لها في نفس الأمر. فيلزمه القول بوجود عدد لا نهاية له من الإرادات والقُدَر في الذات الإلهية، وكل واحدة منها غير الأخرى، ومتعلق كل واحدة غير تعلق الأخرى، وكذلك تغاير متعلقهما. وهذا يلزم عليه حصول ما لا نهاية له من الموجودات، وهو محال.
ثم فرضه أصلاً لا يصح أن يناقش؛ لأنه مجرد تحكم. =

فالجواب: أنه يلزم عليه دخول ما لا نهاية له في الوجود، إذ عدد الممكنات لا نهاية له، وأيضاً يلزم عليه الافتقار إلى المخصص؛ لأن كل قدرة وإرادة حينئذ يجوز أن تتعلقا بغير ما تعلقتا به، فاختصاصهما بما اختصتا به يوجب الافتقار إلى المخصص، وأيضاً يلزم من عجزهما عن التأثير في غير ما تعلقتا به العجزُ عن الجميع؛ ولهذا يصح أن تأخذ مطلبين — وهما الوحدة وعموم التعلق — من قولنا في أصل العقيدة: **(إذ العجز عن بعضها مستلزم للعجز عن جميعها)**، وتأخذ المطلبين الآخرين — وهما الوجود الوجوب — من قولنا: **(لتوقف كل حادث في وجوده...)** إلى آخره. وبالله تعالى التوفيق.

(ويجب له تعالى العلم المتعلق بكل واجب وجائز ومستحيل؛ لأن الاختصاص بالبعض يستلزم الحدوث لافتقار الصفة حينئذ إلى الفاعل، وحدوثها يستلزم حدوث موصوفها لاستحالة تعرّيه عنها وعن أضدادها)

لا شك أن كل حادث يدلّ أيضاً على أربعة مطالب لهذه الصفة، كما سبق في القدرة والإرادة، وإنما لم يقم في أصل العقيدة البرهان على وجود هذه الصفة؛ لأنه قد سبق له في قوله: **(وفي كونه مراداً على علمه)**[1] أي: فكما توقف وجود كل حادث على الإرادة لزم أن

= ويلزمه تخصيص كل قدرة وإرادة بمتعلق واحدٍ فقط، وهو تحكمٌ ظاهر.

وهذا الفرض - أعني تعدد الإرادات والقُدَر بحسب الممكنات - قال به ابن تيمية ولكنه صرَّح به في حيز الموجودات الحادثة لا مطلق الممكنات، ولذلك اضطر أن يقول بقُدَرٍ وإرادات حادثة أحدها بعد الآخر، وكلها قائمة بالذات الإلـهية شيئاً بعد شيء.

وقد يتصور بعض الناظرين أن ابن تيمية إذا قال بتعدد الإرادات والقُدَر بحسب الموجودات الحادثة، فلا يلزمه وجود ما لا نهاية له، الذي أشار إليه السنوسي.

ولكن نقول لهؤلاء: إذا عرفتم أن ابن تيمية يقول بالقِدَم النوعي للعالم، تقطعون أنه يلزمه دخول عدد ما لا نهاية له من القُدَر والإرادات في ذات الإلـه. وزيادة على ذلك، فيلزمه أيضاً قيام الحوادث بالذات الإلـهية، وكون صفاته حادثة، وأنه يتصرف بنفسه، كما أشرنا سابقاً، وهو يصرح بكل ذلك، غاية الأمر أنه يقول: صحيح أن كل قدرة وإرادة فهي حادثة، ولكن جنس ونوع الإرادات قديم. فهو يقول بالتسلسل النوعي في الموجودات خارج ذات الله على زعمه، وفي ذات الله تعالى.

ويحسب نفسه أنه بقوله بالقدم النوعي للصفات ينجو من حدوث الصفات، أعني أصل الصفات، خلافاً لغيره من المجسمة الذين لم يرضوا بالقول بالتسلسل النوعي إلى الأزل خارج وداخل ذات الله كما قال هو. وكلا القولين باطل.

(١) في الفقرة السابقة من أصل العقيدة.

يتوقف على العلم[1] إذ القصد إلى جائز معين مع عدم العلم به مستحيل. ويؤخذ برهان مطلب الوجوب لهذه الصفة مما ذكرنا في برهان عموم تعلقها، وإذا كان اختصاص تعلقها يوجب لها الحدوث لكونه يستلزم جوازها فكيف إذا كانت من أول مرة جائزة الوجود؟ وكذا أيضاً يؤخذ نفي التعدد من هذا البرهان؛ لأن العدد يوجب الحدوث لافتقار العدد الخاص إلى محدث. وقولنا: **(وحدوثها يستلزم حدوث موصوفها)** يعني: ويلزم الدور أو التسلسل، وأيضاً خفاء البعض يستلزم خفاء الجميع، إذ لا فرق، وقد سبق ذلك كله في القدرة والإرادة. وقولنا: **(وعن أضدادها)** يعني: ولا تكون تلك الأضداد إلا حادثة؛ لأنها ضد العلم الحادث، فإن جاء العلم بعدها فدليل حدوثها طروّ عدمها، وما ثبت قدمه استحال عدمه وإن جاءت بعد العلم فحدثها ظاهر، إذ لا معنى للحادث إلا وجوده بعد عدم. وبالله تعالى التوفيق.

(ويجب له تعالى السمع والبصر المتعلقان بجميع الموجودات، والكلام المنزّه عن الحرف والصوت والتقديم والتأخير والكل والبعض والتجديد والسكوت — المتعلقُ بما يتعلق به العلم، ودليل هذه الثلاثة الشرع)

اعلم أن عقائد الإيمان[2] تنقسم إلى ثلاثة أقسام:

---

(١) أي: إن العقل يحكم بوجوب توقف كل تعلق للإرادة على تعلق العلم، بمعنى أنه لا يريد إلا ما علم، وكذلك يعلم ما يريد، ولا يقال: لا يعلم إلا ما يريد، فهو عالم بكل شيء. وهذا التوقف هو توقف في التعقل، وترتب في التعقل لا في حصول التعلق في الخارج، فكل التعلقات للعلم والإرادة قديمة، لا يوجد شيء سابق لشيء آخر منها؛ لأن كل الصفات قديمة.

ولا يجوز أن يتوهم ترتب وجود صفة على صفة أخرى بل هو في تعقل التعلقات. فافهم هذا المعنى تستفدْ كثيراً في حل العديد من الإشكالات في القدر والجبر.

والعلم يتعلق بالكليات والجزئيات والمعدوم والموجود، ولا يقال على علمه إنه كليٌّ ولا جزئي لأن هذه أوصاف للحوادث.

(٢) هذه قاعدة عظيمة الفائدة، وسوف نعلق على مواضع منها، فعلى طالب العلم الاهتمام بها وفهمها؛ لأن كثيراً من المسائل تنبني عليها، وينضبط بها تصنيف العلماء وأسلوبهم في الاستدلال في مسائل علم التوحيد.

الأول: ما لايصح أن يُعلم إلا بالدليل العقلي[1]، وهو: كل ما تتوقف عليه دلالة المعجزة، كوجوده تعالى وقدرته وإرادته وعلمه وحياته، فإنه لو استدل على هذا القسم بالدليل الشرعي، وهو متوقف على صدق الرسل المتوقف على دلالة المعجزة؛ لزم الدور.

---

(١) الدليل نوعان: الأول: عقلي. والثاني: نقلي. وكل من الدليل العقلي والنقلي دليل شرعي، أي: مشروع، أجازته الشريعة، وأوجبت العمل به في مجال عمله. وهذه القاعدة تبين شيئاً من هذا الباب.

فالدليل العقلي هو ما لم تستند أي مقدمة من مقدماته في إثباتها إلى النقل. فإن استندت أي مقدمة من الدليل إلى النقل؛ فهو دليل نقلي. ولا يوجد دليل نقلي محض، بمعنى أن كل مقدماته نقلية لا يمكن إثباتها إلا بإسنادها إلى النقل؛ لأن كل مقدمة نقلية يتوقف صحة الاحتجاج بها على ثبوت الشريعة وهذا يتم بالفعل. وأما الدليل العقلي المحض فموجود.

وبعض العلماء سمى الدليل النقلي بالعقلي أيضاً؛ لأن بعض مقدماته عقلية، والنقلي منها مستند في إثباته إلى دليل عقلي هو دليل إثبات صدق النبي.

وقوله: (ما لا يصح أن يعلم إلا بالدليل العقلي) يريد به ما لا يصح إثباته على أنفسنا وعلى الآخرين إلا بدليل عقلي، ومن الواضح أن هذا القسم يستحيل أن يكون متوقفاً على النقل؛ لأن النقل متوقف على العقل، فإن توقف هذا أيضاً عليه يدور أو يتسلسل، وكلاهما باطل.

والضابط في العقيدة التي لا يصح الاستدلال عليها - أي إثباتها بالمعنى السابق - إلا بالعقل: هو ما ذكره الإمام السنوسي بقوله: (كل ما تتوقف عليه دلالة المعجزة)، والسبب في كون هذا هو الضابط؛ لأن ثبوت المعجزة هو السبب في إثبات الشريعة على الخصوم، فإن أردنا الاستدلال بالنقل فلا بُدَّ أن يكون كل ما يتوقف عليه ثبوت المعجزة من العقائد غير متوقف على النقل، أي لا يصح الاستدلال على أيِّ أمر كان سبباً أو شرطاً لوجود المعجزة بنفس الدليل النقلي؛ لأن هذا يعود إلى المصادرة على المطلوب.

ومثال ذلك:

المعجزة: فعلٌ حادث.

وكل فعل حادث، فيتوقف وجودُه على وجود الله وثبوت قدرته وعلمه وإرادته. فما يتوقف ثبوت الفعل الحادث عليه، لا يجوز أن نحتج بنفس لوازم الفعل الحادث عليه.

مثلاً: القرآن أنزله الله بقدرته وإرادته وعلمه.

فلا يصح إثبات وجود الله على المخالفين للقرآن بنفس الآيات القرآنية، فالكافر الزنديق المنكر لوجود الله، لا يصح الاستدلال له على وجود الله بقوله تعالى: ﴿ قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ﴾ [الإخلاص: ١]؛ لأن هذا المنكر يقول لك حينئذ: أنا أصلاً لا أؤمن بوجود الله، فكيف أحتجُّ بما تدَّعون أنه كلامه؟ وهذا القرآن لا يكون حجةً علي إلا بعد إثبات وجود الله، ولا يصح أن تثبتوا وجود القرآن بنفس الآيات. فلا يصح الاستدلال بالآيات على وجود الله للمخالفين. وأما الاحتجاج بالقرآن والسنة والإجماع على نحو وجود الله تعالى فهو دليل على المخالفين على أن المسلمين لم يختلفوا في نحو ذلك، وكالتنبيه للمسلمين، وهو حجة عليهم أيضاً.

=

القسم الثاني(١): ما يصح أن يستدل عليه بالدليل الشرعي، وهو: كل ما لا تتوقف عليه دلالة المعجزة – كالسمع والبصر والكلام والبعث وأحوال الآخرة – جملةً وتفصيلاً.

الثالث: ما اختلف فيه للتردد فيه(٢) هل هو من القسم الأول أو من القسم الثاني كالوحدانية؟ فإنه اختلف فيها: هل يكفي فيها الدليل السمعي؟ بناءً على عدم توقف دلالة

= والطريق الصحيح لمناظرتهم وإفحامهم هو إثبات وجود الله أولاً بالعقل، ثم إثبات أن القرآن فعلٌ له تعالى، وهو دليل على صدق النبي عليه السلام، فإن سلَّمَ بذلك، جاز بعد ذلك الاستدلال له على الأحكام الشرعية بنفس الآيات القرآنية.

ويجب أن يلاحظ خاصة في القرآن من بين سائر المعجزات، أنه يمكن النظر فيه من جهتين: الأولى: من حيث هو فعل حادث معجز. والثانية: من حيث إنه كلام له مدلول لغوي يعرف بوضع اللغة. فمن حيث هو فعل حادث يمكن أن يكون دليلاً على وجود الله، كأي فعل حادث آخر. وأما من الجهة الثانية فلا يصح لما مضى.

(١) كل ما لا يتوقف عليه ثبوت المعجزة يصح الاستدلال عليه بنفس القرآن من حيث كونه كلاماً دالاً بالوضع اللغوي على معان. ولا دَورَ في ذلك. ومثال ذلك ما ذكره المصنف، فالبعث لا يتوقف عليه المعجزة كما هو بيِّنٌ، فيصح إثبات أحوال اليوم الآخر والحياة الأخرى بنفس الآيات والأخبار الصادقة، ولا يلزم الدور.

والسمع والبصر لا يتوقف ثبوت المعجزة عليهما، فليستا هما سبباً في المعجزة ولا شرطاً، فيصح لذلك الاستدلال بالآيات القرآنية من حيث هي كلامٌ دال بالوضع اللغوي على ثبوت السمع والبصر.

(٢) هذا مثاله الوحدانية لله تعالى، هل يتوقف ثبوت المعجزة ووجودها على العلم بالوحدانية، أو يمكن العلم بكون الشيء معجزة، قبل معرفة وجوب كون الله تعالى واحداً؟

بناءً على ذلك حصل الخلاف بين العلماء: هل يجوز الاحتجاج بالدليل النقلي على كون الله واحداً أو لا بُدَّ مِنَ الدليل العقلي؟ إذا نظرنا إلى الأمر في نفسه، أي بدون ملاحظة علم الإنسان وتعلمه؛ فإننا نعلم أن الإله لو كان أكثر من واحد، لحصل تمانع بينهما واستحال وجود شيء من العالم، أو لحصل التدافع وبطل التناسق والانسجام الموجود في العالم المشاهد، أي يبطل نظام العالم. وإذا فرضنا وجود المعجزة، فلا بُدَّ أن يكون الإله واحداً، إذن يتوقف وجود المعجزة على كون الله واحداً قطعاً، بملاحظة دليل التمانع. هذا بالنظر إلى الأمر في نفسه. ولكن لو شاهدنا وجود المعجزة، فهل يتوقف علمنا بصدق مدعي الرسالة على معرفة كون الله واحداً أو لا؟ أي لو فرضنا أن نفس المعجزة لا يوجد فيها نص على وحدانية الله تعالى، فهل يستحيل دلالتها على صدق النبي. الصحيح أنه يمكن العلم بدلالتها على صدق النبي دون ملاحظة دلالتها ولا توقف وجودها على عدم الكثرة. فالمعجزة إذن متوقفة في الوجود في نفس الأمر على وحدة الله تعالى، وغير متوقفة في الدلالة على العلم بوحدانية الله. ويمكن أن نقول: إن وجودها متوقف على الوحدانية، ودلالتها غير متوقفة على ذلك. فالخلاصة أنه يمكن أن يقال:

توقف وجود المعجزة على وحدانية الله، لا يستلزم توقف دلالتها على صدق النبي على العلم بوحدانية الله.

والذي يستلزم الدور إنما هو الثاني لا الأول. فتأمل.

فالتوقف في الإثبات هنا يستلزم الدور، لا التوقف في الثبوت.

المعجزة عليها في علم الناظر، وإن توقف وجود المعجزة عليها في نفس الأمر لاستحالة وجود الفعل مع وجود الشريك، أو لا بد فيها من الدليل العقلي نظراً إلى توقف دلالة المعجزة على صحة وجود المعجزة المتوقف على الوحدانية؛ لأن المعجزة فعل، والفعل يستحيل وجوده على تقدير الإثنينية في الألوهية، والمتوقف على المتوقف على شيء متوقف على ذلك الشيء، وقولنا في السمع والبصر: **(المتعلقان بجميع الموجودات)**[1] أي: ينكشف لسمعه تعالى وبصره جميع الموجودات قديمةً كانت أو حادثة، وليس كسمع المخلوق الذي يختص عادة تعلقه بالأصوات، ولا كبصر المخلوق الذي إنما يتعلق عادةً بالأجسام والألوان والأكوان، وبرهان عموم التعلق لسمعه تعالى وبصره أن مصحح تعلقهما إنما هو الوجود، فلو تعلقا ببعض الموجودات دون بعض لافتقرا إلى مخصص فيكونان حادثين، وقيام الحوادث بذاته تعالى مستحيل.

والحاصل أن ثبوت هاتين الصفتين أُخذ من الشرع، وتعلقهما بجميع الموجودات أخذ من الدليل العقلي، وكذا ثبوت الكلام له تعالى أخذ من الشرع، وكونه منزهاً عن الحرف

(١) إن الإنسان يتوهم عادةً أنه لا يمكن رؤية إلا الأشكال والألوان، ولكنه لو فكر قليلاً لعرف أن الرؤية تتعلق بالموجود من حيث هو موجود، لا من حيث عوارضه فقط. نعم الرؤية تتعلق بالعوارض ولكن لا تنحصر فيها. وبناءً على ذلك قال الإمام السنوسي: إن الرؤية تتعلق بكل موجود، وكذلك السمع، فالسمع عادةً يتعلق بالأصوات، ولكن لو تأملنا قليلاً لعرفنا أن الصوت مِن حيث هو موجود يمكن أن يُرى أيضاً. أليس الصوت اهتزاز وسطٍ من الموجودات كالهواء والصخر والحديد؟ فالسمع يدرك عادة الصوت ولكن الحقيقة أنه يمكننا إدراك كل موجود لو كان عندنا القابلية على تحسس حركات الوجود.
وهذا كله في حق المخلوق، وأما في حق الله تعالى، فإدراكه ليس بملامسة ولا باتصال ولا بجهة كما هو معلوم؛ لأن هذه كلها شروط عادية للإدراك عند المخلوق، والله منزهٌ عنها.
فهذا الصوت الذي يخرج من فمك تسمعه بأذنك عند ارتطامه بها، ولو أمكن للعين أن تنفعل بالأمواج الصوتية لرأت اهتزازات الهواء المتذبذب بكيفية الحروف والكلمات، ولو وقع ذلك لصح لك أن تقول: سمعت كلامك ورأيته. وهو ليس ببعيد. وكل هذه الإدراكات متوقفة على المماسة في حق الإنسان عادةً، وليس كذلك الأمر في حَقِّ الله تعالى.
واعلم بعد ذلك أن بعض أهل السنة قالوا: إن علم الله بالمسموعات يسمى سمعاً، وعلم الله بالمبصرات يسمى بصراً. فأرجعوا السمع والبصر إلى العلم، ولم يعتقدوها صفاتٍ زائدةً على العلم، وهو قولٌ له وجاهتُه كما لا يخفى، وقد وَرَد عن الإمام الأشعري أحدُ قولين بإرجاع السمع والبصر إلى العلم كما قلنا، وهو ما اختاره بعض محققي الماتريدية، ولا يستلزم نقصاً ولا نفي كمال عن الله تعالى، وبه تُحَلُّ قطعاً كثير من الإشكالات الواردة في هذا المقام. فافهم.

والصوت والتقديم والتأخير – إلى آخر ما ذكر – أخذ من الدليل العقلي ؛ فإنه لو اتصف كلامه تعالى بشيء مما ذكر لزم أن يكون حادثاً، وحدوث الصفة يوجب حدوث الموصوف.

فإن قلتَ: إثباتهم الكلام بالدليل الشرعي يلزم منه الدور ؛ لأن الدليل الشرعي موقوف على دلالة المعجزة، وهي متوقفة على الكلام بناءً على الصحيح من أن دلالتها وضعية، أي تتنزل منزلة تصديق الله تعالى لمن ظهرت على يديه بالقول.

فالجواب: أن تنزلها منزلة التصديق بالقول إنما معناه: أنها تدل على ما يدل عليه القول من صدق الآتي بها، لا معناه أن فاعلها تكلم بتصديق من ظهرت على يديه بالقول، وذلك كما تقول: الإشارة تدل وضعاً على ما يدل عليه القول، وهل المشير متكلم أو أبكم محتمل ليس في الإشارة ما يدل على شيء من ذلك، وهي في نفسها تدلّ بالوضع دلالة الكلام بلا فرق سواء كان المشير متكلماً أو أبكم، وهذا غاية التحقيق في جواب السؤال، وإن كان قد استهوله وعظمه كثير من الأئمة، وهذا الجواب القصير المحقق لم يترك عليه غباراً. والله تعالى أعلم، وبه التوفيق.

(ويجب له تعالى الحياة[1] لاستحالة وجود الصفات السابقة بدونها)

مراده بالصفات السابقة القدرة وما ذكر بعدها إلى الكلام، فإن كل واحدة من هذه الصفات يستحيل وجودها لغير الحي، ولهذا أخّر ذكر الحياة إلى هذا الموضع، وهو من باب تأخير المدلول عن الدليل، وإلا فهي من جهة أنها شرط في تلك الصفات مقدمة بالذات عليها لتوقف

(١) يتصور بعض الناس الحياة على أنها عين الحركة، فكل ما كان حياً يجب أن يكون متحركاً، وهذا فاسدٌ بأدنى نظر. بل الحياة هي وصف يثبته العقل والنقل على أنه ضروري لكل ما كان عالماً مريداً. فيستحيل تصور العلم في غير الحي.
والمجسمة والمشبهة يوهمون في أقوالهم عندما يقولون: ما لا يكون متحركاً فهو ميت. فهذا كلام فاسد، ولا تلازم بين الحياة والحركة. ولو قالوا: إننا ما رأينا حياً إلا كان متحركاً! فالجواب: هذا استدلال باطل، والرؤية لا تستلزم الحصر، وفساد القياس من وجهين: أنه قياس للغائب على الشاهد. وأيضاً: لو قلنا لهم نحن: ما رأينا حياً إلا مركباً من الماء ومن غيره، فإذا كان الله حياً يلزم أن يكون الله مركباً من ذلك. وهذا كفر بالله العظيم، فاستدلالهم باطل، وقولهم عاطلٌ.

وجود المشروط على وجود شرطه، إلا أن التوقف هنا توقف معية لا توقف تقدم[1]، إذ صفات المولى جل وعلا كلها أزلية يستحيل تقدم بعضها على بعض في الوجود. وبالله تعالى التوفيق.

(وأما المستحيل في حقه تعالى فكل ما ينافي هذه الصفات الواجبات)

لا شك أنه لما وجب له جل وعلا عقلاً الوجود وما بعده من الصفات؛ استحال عليه عقلاً ونقلاً كل ما ينافيها، فينافي الوجود العدم، وينافي القدم الحدوث، وينافي البقاء الفناء، وينافي المخالفة للحوادث مماثلتها، وينافي القيام بالنفس الافتقار إلى المحل والمخصص، وينافي الوحدانية وجود التعدد في الذات والصفات والأفعال، وينافي القدرة العامة العجز العام والخاص، وينافي الإرادة العامة وجود الأفعال أو بعضها مع الكراهة، وينافي العلم العام الجهل وما في معناه بشيء من المعلومات، وينافي السمع العام لجميع الموجودات الصمم، وهو: غيبة شيء ما من الموجودات عن سمعه تعالى، وينافي البصر العام العمى، وهو: خفاء شيء من الموجودات عن بصره تعالى، وينافي الكلام البكم، وهو: خروج شيء من المعلومات عن دلالة كلامه جل وعلا وكون كلامه تبارك وتعالى حروفاً أو أصواتاً أو متصفاً بشيء من لوازمهما، وينافي الحياة الموت. وإنما سكتنا في أصل العقيدة عن إثبات إدراكات زائدة[2] على الصفات السابقة، وهي: إدراك المطعومات وإدراك المذوقات وإدراك المشمومات

(١) هذا تنبيه للقارئ على أن جميع صفات الله تعالى قديمة لا صفة منها تسبق الأخرى في الوجود، وإنما هذا الترتب المقول به كترتب الإرادة على العلم، والقدرة على الإرادة، وهذه الصفات على الحياة؛ هو ترتب في التعقل كما مرَّ، وليس ترتباً في الوجود. فلا تغفل عن هذه النكتة الغالية، واستصحبها في عقلك.

(٢) لما لاحظ العلماء أن المدركات بالنسبة للإنسان تتنوع بحسب وسائلها إلى المسموعات والمذوقات والملموسات والمطعومات والمرئيات، ورأوا النقل ورد بإثبات كون الله تعالى سميعاً بصيراً، أي كونه مدركاً بلا مماسة ولا تأثر للمسموعات والمبصرات على النحو الذي مَرَّ، سألوا فقالوا: هل تثبتُ لله صفات زائدة على السمع والبصر، بها يدرك هذه الأنواع من المدْرَكات، كما أثبتنا السمع والبصر زائداً على العلم؟ فالأقلون قالوا: نعم نثبت لله صفة اسمها الإدراك، بها يدرك ما ذكِرَ على النحو الذي وضحه المصنف، أي بلا اتصال ولا تأثر لله بالمخلوقات... إلخ، وقالوا: هذه الصفة زائدة على السمع والبصر.
والمحققون والجمهور قالوا: إنما أثبتنا نحن السمع والبصر؛ لأنهما وردا في النقل، وإلا فلو لم يرد بهما النقل لكفى إثبات العلم عن إثباتهما. ولا حاجة بعد كون الله عالماً لإثبات السمع والبصر. ولكن تلك الصفات التي تسمونها صفات الإدراك لم يرد بها سمع ولا يدلُّ عليها عقلٌ، فلا موجب لإثباتها لعدم الدليل عليها ولأن إثباتَ العلم يكفي عن إثباتها.
وبعض العلماء توقفوا، ولا موجب للتوقف بَعْد ما وضحناه، فالأصل عدم القول بها، ودليل الإثبات لا يصلح معارضاً لدليل عدم الإثبات، والأصل أن لا نثبتَ لله إلا صفةً مقطوعاً بها، لا لمجرد الاحتمال.

وإدراك الملموسات بإدراكات زائدة على السمع والبصر والعلم، فتكون عند من أثبتها عامة لكل موجود من غير اتصال ولا تأثير بما يلازمها عادة لأجل الخلاف في إثبات هذه الإداركات، والذي اختاره بعض المحققين الوقف فيها. وسكتنا أيضاً عن الصفات المعنوية[1] وهي كونه تعالى: قادراً ومريداً وعالماً وحيًّا وسميعاً وبصيراً.. إلخ، إما لأنها لازمة لصفات المعاني عند من أثبت الأحوال، وإما لأنها عبارة عن وجودها. وبالله تعالى التوفيق.

(وأما الجائز في حقه تعالى: ففعل كل ممكن أو تركه صلاحاً كان أو ضده، لما عرفت قبلُ من وجوب عموم قدرته تعالى وإرادته لجميع الممكنات، ويدخل في ذلك جواز خلق الله تعالى الرؤية لذاته العلية، والسمع لكلامه القديم، والثواب في دار النعيم، والبعث لرسله الأكرمين، صلوات الله عليهم أجمعين)

لا شكَّ أن الجواز لا يتطرق للذات العلية ولا لشيء من صفاتها[2] المرفعة لوجوب الوجود لجميع ذلك، وإنما مرجع الجواز التعلق التنجيزي لقدرته تعالى وإرادته، وهذا التعلق

(١) لا معنى لكون الإله عالماً إلا قيام العلم به، ولا معنى لقولنا: إن الله متصف بالعلم إلا كونه عالماً. وهكذا بالنسبة لإثبات القدرة وإثبات كونه قادراً... إلخ.
وعلل المصنف عَدَم عدِّها صفات بجانب الصفات المعاني - وحسناً فعل - لأمرين: الأول: أن مَنْ أثبتهما وهو يقول بالحال، الذي هو صفة ليست موجودة ولا معدومة في نفسها وهي قائمة بموجود؛ يقول: إن المعنوية لازمة لصفات المعاني. فكل من اتصف بصفات المعاني يلزم اتصافه بصفات معنوية. فيكفي إثبات الأولى عن التنصيص على الثانية؛ إذ لا تنفصل واحدة عن الأخرى ولا تتخلف.
الثاني: من لم يثبت الحال قال: إن الصفات المعنوية هي عبارة عن وجود الصفات المعاني وقيامها بالذات، كما قلنا.

(٢) عند ملاحظتنا العقلية لمفهوم الذات والصفات والأفعال، نعلم قطعاً أن حُكمَ الجواز لا يمكن نسبته إلى الذات، فلا يقال: إن الذات الإلهية جائزة وممكنة؛ لأن هذا يستلزم افتقارها كما لا يخفي، وكذلك لا يجوز نسبة حكم الجواز إلى الصفات العليَّة؛ لأن حكم الصفات هو حكم الذات. فكل الصفات قديمة وهي واجبة، والله تعالى لا يتصف بصفة جائزة أو ممكنة؛ لأن كل ممكن فهو حادث، وإذا قلنا بأن صفاته ممكنات، فإن ذلك يستلزم حدوثها، والله تعالى لا يتصف بالحوادث.
ولا أحد من المسلمين يقول بحدوث الذات الإلهية.
أما صفات الذات، فقد قال بحدوثها المجسمة، كابن تيمية وبعض القائلين بوحدة الوجود وغيرهم من الفرق الضالة. =

ليس بقديم، ومرجعه إلى صدور الكائنات عن قدرته تعالى وإرادته، ولما عرفت فيما سبق من عموم تعلق قدرته تعالى وإرادته لجميع الممكنات، وعرفت وجوب وحدانيته تعالى عرفت أن كل ممكن فهو جائز أن يكون بقدرة الله تعالى وإرادته وليس فيه ما هو واجب عقلاً،

= وما دام لا يصح عند العقل والنقل اتصاف الله تعالى بالصفات الحادثة، وعرفنا أن ذاته قديمة لا أول لها، فهل يقال أيضاً: إن أفعاله قديمة؟!!

لقد حقق أهل السنة الحقَّ في هذه المسألة، فقالوا: كل أفعال الله تعالى حادثة كانت بعد أن لم تكن، وكل مخلوقاته أوجدها لا من شيء، وكل ما سوى الله تعالى كان معدوماً فأوجده الله بقدرته.

إذن الأمر الوحيد المنسوب إلى الله، ويقال عليه: إنه ممكن وجائز: هو الفعل.

وهناك مَنْ ظنَّ أنه إذا قلنا بأن أفعال الله حادثة، فإنه يلزم القول بحدوث الحوادث في ذات الله، وطروء تغير على ذاته العلية. ولكن هذا مجرد وهم غير قائم على دليل.

فالفعل غير قائم بالله تعالى، أي: محل أفعال الله الحادثة ليست ذاته العليَّة. وأفعال الله - بمعنى مفعولاته - هي غيره، ليست أحوالاً له كما يقول القائلون بوحدة الوجود، ولا هي عبارة عن صفات حادثة في ذاته ينشأ عنها مخلوقات في خارج ذات الله تعالى كما يقول المجسمة.

بل أفعاله غيره.

والفعل لفظ يطلق ويراد به أمران: الأول: المفعول، كما يطلق الخلق ويراد به المخلوق، والصنع ويراد به المصنوع، وهو على هذا المعنى موجود غير الله تعالى أوجده الله بقدرته. الثاني: على النسبة الثابتة بين الخالق والمخلوق، وهي عبارة عن تعلق قدرته بالمخلوقات، وهذه النسبة نسبة عدمية لا وجود لها في الخارج، بل هي انتزاعية عقلية.

فلا وجود حقيقياً في نفس الأمر إلا للخالق والمخلوق. ومعنى النسبة الفعلية هي أن المخلوق ليس وجوده لذاته بل هو وُجِدَ بقدرة الله تعالى، فهي عبارة عن بيان استناد المخلوقات جميعاً في وجودها وبقائها إلى الله تعالى من حيث هو خالق وقادر.

ولهذا الأمر قال الأشاعرة: الخلق هو عين المخلوق؛ لأنهم عرفوا أنه لا وجود لأمر ثالث غير الخالق والمخلوق.

فكل أفعال الله تعالى جائزة وممكنة، وإنما ترجح وجود المخلوقات بعد عدمها بترجيح الله تعالى لذلك، وإرادته وجودها. وهي في نفسها ممكنة مفتقرة قبل الوجود وبعده، فلا يتغير حالها بعد وجودها فتصبح مستغنية عن موجدها؛ لأن ماهيتها لا تنقلب بعد وجودها من ممكنة إلى واجبة حتى يقال باستغنائها، بل تبقى ممكنة حتى بعد وجودها.

ولذلك نقول: إن المخلوقات بعد وجودها، فهي لا تزال محتاجة إلى الله تعالى في استمرار وجودها، فالافتقار وصفٌ ذاتيٌّ لها لا يمكن انفكاكه عنها، ولا يمكن تخلصها منه، بأن تصبح غنية عن الفاعل المختار. وهذا كما أن الغنى وصفٌ ذاتيٌّ لله تعالى لا يُتَصَوَّرُ انتفاؤه ولا تغيره ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ أَنتُمُ ٱلْفُقَرَآءُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱللَّهُ هُوَ ٱلْغَنِىُّ ٱلْحَمِيدُ ﴾ [فاطر: ١٥].

كالصلاح والأصلح[1]، كما قاله بعض من ضلّ؛ لأنه يلزم عليه قلب حقيقة الصلاح والأصلح الجائزة بأن ترجع واجبة، وذلك يمنع وقوع ضدها وهو الفساد، كيف وهو موجود بالمشاهدة؟ ومن الممكنات الجائزة عند أهل الحق رؤية المخلوق لمولانا جل وعلا على ما يليق به تبارك وتعالى[2] من غير جهة ولا جِرْمية ولا تحيّز؛ لأنه تعالى موجود، وكل موجود يصحّ

(١) هذا مبني أصلاً على القاعدة السابقة، وهي أن كل ما سوى الله تعالى فهو ممكن الوجود حتى حال وجوده، وعلى القول الذي قررناه، وهو أن الله تعالى فاعل مختار. فكل الموجودات جائزة ممكنة، ومعنى ذلك أنه لا يوجب العقل استمرار وجودها، ولا وجودَها على هذا النمط والترتيب.

هذه هي القاعدة العامة، ولكن بعض الفرق خالفت في بعض الجهات بناءً منها على أصولٍ أخرى. ونحن نشير إليها تنزلاً لهم:

فمن هذه المسائل التي حصل الخلاف فيها: مسألة الصلاح والأصلح، فقالت المعتزلة ومن وافقها: إن الفعل الذي فيه صلاحٌ للعبد في دينه أو هو أصلح للعبد، ويسمونه باللطف، وهو ما يختار المرء عنده واجباً أو يجتنب عنده قبيحاً على وجه لولاه لما اختار ولما اجتنب، أو يكون أقرب إلى أداء الواجب واجتناب القبيح. فهذا الفعل يزعمون أنه لا بُدَّ مِن أن يفعله الله تعالى ليكون مزيحاً لعلة المكلف، ولكي لا ينتقض غرضه بمقدمات التكليف.

والحق أن هذا كله غير واجب على الله، إذ معنى كونه واجباً أنه لا يمكن إلا أن يفعله فلا يتصور عدم فعله، وهذا معناه إلغاء كونه مختاراً في فعله له، ويستلزم كون الله مضطراً، وهو نقص يجب تنزيه الله عنه.

وأصل الخلق ليس بواجب على الله، فكيف يجب عليه بعض أجزائه؟! ولو شاء الله تعالى أن يُعْدِمَ العالمَ الآن لما قلنا باستحالة ذلك، فابتداء الخلق وإبقاؤه كلاهما جائز، وجوازه ليس ينقلب إلى واجب أو مستحيل.

وكل ما يفعله الله من الألطاف فهو بفضله تعالى، بلا سبق وجوب عليه ولا لخوفه له.

ولو كان فعل الصلاح والأصلح واجباً، لما أمكن وقوع ضدها من الفساد، ولكنه موجود بالمشاهدة، وإنما قلنا أنه إذا كان الصلاح والأصلح واجباً، لما وقع الفساد؛ لأن الله تعالى لا يترك واجباً ولا يمنعه عنه مانع، فيلزم أن يكون قد أوجده بالفعل، وإذا كان أوجده، فيلزم أن تكون المفاسد قد انتفت من هذا العالم، كالكفر والظلم وغيرها، ولكنها موجودة بالمشاهدة. فهذا ينقض قولهم بوجوب الصلاح والأصلح.

وإن قالوا: إن ما لم يقع من الصلاح أو ما وقع من الفساد غير مقدور لله، فلا ينتقض قولهم بوجوبه عليه. فالجواب: إن هذا تخصيص لقدرة الله تعالى. فلا فرق بين صلاح وصلاح ولا بين فساد وفساد.

(٢) إذا عرفت عن زيد مثلاً بعض المعلومات وكان بعيداً عنك أو في بلد آخر، فهذه المعلومات تدركها بالنقل عن زيد أو عمَّن يعرفه. وهي لا شك سوف تمنحك قَدْراً من العلم بزيد، والكشف عن ما يتعلق به، كأن تعرف أنه في عمر الثلاثين مثلاً، وأنه طويل أو قصير، وأنه بارع في علم الأصول، وهكذا. =

أن يرى، واستدعاء الرؤية المقابلة للمرئي والجهة له والتوسط بين القرب جداً والبعد جداً إنما هو عادي يقبل التخلف، وكما صح أن يعلم مولانا جل وعلا على ما يليق بجلاله وعظمته من غير إحاطة؛ فكذلك يصح أن يُرى تبارك وتعالى بالبصر على ما يليق به جل وعلا، وليست

= ولنفرض الآن أنك التقيت بزيد بحيث تراه، فما الذي تمنحك إياه الرؤية، إنها تعطيك صورة عن شكل زيد، وهي ربما كنت تعلمها أولاً بالوصف المنقول إليك ولكن إدراكك لها بالرؤية أقوى وأشد. وربما تسمع من زيد بعض الكلام في علم الأصول فتدرك بالضبط مدى تعمقه في هذا العلم، فيحصل عندك زيادة علم بمقدار معرفة زيد لعلم الأصول. وهكذا.

إذن الرؤية تعطيك زيادة إدراك للأحكام التي تتعلق بزيد. ولكن هل يقال عندما تراه: إنك رأيت حقيقته؟ أي هل الرؤية تستلزم إدراك الحقيقة؟ بالطبع لا، فصورة زيد ليست حقيقته، بل حقيقته لا يمكن العلم بها بمجرد الرؤية وسماعه.

فالرؤية تفيدك زيادة علم بالمرئي. وذلك بحسب المرئي.

فإن كان المرئي جسماً فربما تدرك صورته وشكله، ونحو ذلك من صفات الأجسام. وإذا كان المرئي غير جسم فرؤيته تكون بحسب حقيقته، وهي على كل الأحوال لا تستلزم إدراك الحقيقة، فشتان بين إدراك الحقيقة، وبين الرؤية.

الآن، إذا قلنا: سوف نرى الله تعالى، أو: إن الله تعالى سوف يُنعم على المؤمنين برؤيته. فلا يستلزم ذلك مطلقاً أن المؤمنين سوف يدركون حقيقة الله تعالى، بل لا يعلم حقيقته إلا هو.

إننا لا نريد من وقوع الرؤية، إلا الحصول على علم أكثر بالله تعالى، وذلك بحسب ما ينعم علينا به؛ لأن الإدراك الحاصل فينا إنما هو بخلق الله تعالى، فكل حادث بخلق الله وقدرته.

فالرؤية الحاصلة فينا هي عبارة عن زيادة كشف لبعض كمالات الله تعالى، وتكون في كل واحدٍ بحسب ما يليق به، فالرؤية الحاصلة في الأنبياء ليست مثل الرؤية الحاصلة في غيرهم من المسلمين، فهي تتفاوت بحسب الرائي.

ومِنَ الواضح أنه إذا كان هذا هو المراد بالرؤية، فلا يستلزم ذلك إثبات المواجهة ولا الحد ولا اتصال شعاع ولا غير ذلك من لوازم الجسمية من الصورة والكيفية؛ لأن الله تعالى يتنزه عن ذلك كله.

وأما ما يتوهمه كثير من الناس من كون الرؤية مشروطة بالمسافة والشعاع والحدود والمقابلة، فهذا كله حديث الوهم وليس حكم العقل، وهو اغترار بما جرت عليه العادة في المخلوقات، فظنّها بعضٌ حُكْماً عقلياً لا يتخلف شاهداً وغائباً، والحق ما بيناه.

فإذا كان هذا هو المراد بالرؤية، فلا مجال لأي إشكال يورده المعتزلة أو المجسمة من لزوم الحدود الجسمية، فالمعتزلة خوفاً من ذلك نفوا الرؤية، والمجسمة أثبتوا الحدود والجسمية والصورة لله تعالى تمسكاً بما جرت عليه أوهامهم.

وكلا الفريقين أخطأ الحقّ.

وأصاب أهل السنة حيث تمسكوا بالنصوص الواردة، ونفوا ما يتوهمه المبطلون من صفات الأجسام المخلوقة عن الله تعالى.

الرؤية بانبعاث شعاع يتصل بالمرئي حتى تستحيل رؤيته جلّ وعلا لاستحالة اتصال الشعاع به تبارك وتعالى، إذ لو كانت الرؤية باتصال شعاع بالمرئي لزم أن لا يرى الرائي إلا مقدار حدقته، كيف وهو ينكشف للرائي في نظرة واحدة أضعاف ذاته أضعافاً لا حصر لها بحيث يقطع أنه لا يمكن أن ينفصل عنه شعاع[1] يتصل بأدنى شيء منها، وكذا من الجائزات إثابة الله تعالى المطيع[2] إذ لا حق لأحد عليه، إذ لا نفع له تعالى بطاعة أحد، وأيضاً فالطاعة

---

(١) هذا قد يفهم منه أن الرؤية العادية تكون بخروج الشعاع من العين، وهو مذهب غير صحيح، وقد نفاه كثير من المتقدمين، ولا أحد من العلماء يقول به الآن. ولكن هذا لا يعود بالنقض على الاستدلال؛ لأنه سواءً كان الشعاع يخرج من العين أو يسقط عليها من الخارج، فتوقّف الرؤية على الشعاع ليس إلا أمراً عادياً، وليس هو شرطاً عقلياً، وهذا هو ما قرره السنوسي. فتنبه لذلك.

(٢) الثواب: هو النعمة السابغة التي يتوقعها المطيع على طاعته.
والعقاب: هو العذاب الذي يتوقعه العاصي على معصيته.
إذا نظرنا إلى الطاعة من جهة وإلى الثواب من جهة أخرى.
ونظرنا إلى المعصية من جهة وإلى العذاب من جهة أخرى.
فما هي العلاقة التي بسببها يترتب الثواب على الطاعة؟
وما هي العلاقة التي بسببها يترتب العذاب على المعصية؟
هذا هو أساس الخلاف بين الناس.
فبعضهم قال: إن العلاقة عقلية، أي إن السبب هو عين الطاعة والمعصية، فلا يمكن أن يعقب الطاعة إلا ثوابٌ، ولا يمكن أن يعقب المعصية إلا عقابٌ. ولا يمكن أن يتخلف وجود الثواب إذا وجدت الطاعة، كما لا يمكن أن يتخلف وجود العقاب إذا وجدت المعصية.
وبهذا المذهب قالت المعتزلة وغيرهم.
أما أهل السنة، فقالوا: ليست عين الطاعة هي التي تولِّدُ الثواب ولا توجده، ولا عين المعصية تولد العقاب ولا توجِدُه، لا بواسطة ولا بغير واسطة.
وإنما ترتيب وجود الثواب على الطاعة بقدرة الله وإرادته.
وترتيب وجود العقاب على المعصية بقدرة الله تعالى وإرادته.
ولذلك قال المعتزلة ومن وافقهم: الترتب عقليٌّ، وقال الأشاعرة ومن وافقهم: الترتب شرعيٌّ.
ومن الظاهر أن قولَ الأشاعرة هو متوافقٌ مع قولهم في كل الممكنات لا اختلال للحكم عندهم، ولا تخصيص للقاعدة العقلية. وهم مُطَّردون مع قولهم: إن الله فاعل مختار في كل أفعاله.
وأما غيرهم فلزمهم أن يخرجوا بعض الموجودات عن كونها جائزة ممكنة وجعلوها واجبة عقلاً لا تتخلف ولا يمكن تخلفها، أي عدم حصولها. وهذا قَدْحٌ بكون الله فاعلاً مختاراً كما لا يخفى، وتخصيص للقاعدة العقلية، وكلاهما باطلٌ. =

خلق لـه تبارك وتعالى، وليس للعبد فيها إلا الاكتساب والاتصاف، ولا أثر لـه فيها أصلاً، وكذا من الجائزات بعث اللـه تعالى الرسل عليهم الصلاة والسلام(1)؛ لأن ما قدر اللـه سبحانه وتعالى معهم من المصالح الدينية والدنيوية فبمحض فضلـه، ولا أثر

= ولـذلك قـال أهـل السنة: إن إثابة اللـه للمطيع بفضله، أي بلا سبق وجوب عليه. بينما لا يستطيع الآخـرون تصحيح ذلك على مذهبهم؛ لأن الثواب إذا كان واجباً ففعل الواجب لا فضل فيه، ولا يجب شكر من قام بالواجب عليه عقلاً.

لكن الشكر واجب شرعاً على مذهب أهل السنة، وهو صحيح لا تناقض فيه مع مبانيهم كما لاحظنا.

ومَن الذي يستطيع القول: إن العقل يحكم بوجوب دخول الجنة لمن صلى أو لمن آمن؟!

بل دخول الجنة إنما هو بفضل اللـه تعالى.

والحاصل أنه لا يوجد شيء في هذا العالم الحادث واجبٌ على اللـه تعالى، مع أننا نقول: إن اللـه اخترع هذا العالم وصوَّره بصورة متناسقة بحيث يبدو فيه التناسب والتناسق، وهذا دالٌّ على كمال علمه وعظيم حكمته. ونفس وجود العالم على هذا الوضع والتكامل، مع كونه ممكناً جائزاً، ومع كون كل جزء من أجزائه ممكناً حتى حالَ وجوده؛ دليلٌ بلا ريب على عظيم قدرة اللـه تعالى وعلى إحاطة إرادته بكل أجزاء العالم.

(1) بعد أن خلق اللـه تعالى الناس، هل يقال: إن العقل يوجب عليه أن يرسل إليهم رسلاً؟!

هل يجوز أنْ يقال: إن البشر يجب عليهم شكر المنعم عقلاً؟ ولكن شكر المنعم لا يتوصل إليه الناس إلا بعد معرفة المنعِم وهو اللـه تعالى، ومعرفة اللـه لا تتأتى إلا لبعض الناس، وتعسر على كثيرين، ثم إن شكر المنعم لا بُدَّ أنْ يُعْرَف طريقته، ولا يصح السير فيه بأي طريقة... إلخ.

ثم يقال بعد ذلك: إن هذه الأمور التي لا يستطيع الإنسان الوصول إليها بنفسه يجب على اللـه تعالى أن يعرف الإنسان بها، وهذا لا يتم إلا بإرسال الرسل، فإرسال الرسل إذن واجبٌ!

إننا إذا تأمَّلنا في كل مقدمة من مقدمات هذا النمط من التفكير ظهر لنا أن كل مقدمة تحتاج إلى دليل، ولا يسلم هذا الدليل بل يمكن معارضته بغيره.

إذن، جميع هذه المقدمات لا تثبت. فالنتيجة – وهي الوجوب العقلي لإرسال الرسل – لا يمكن أن تثبت يقيناً بهذه المقدمات.

وأما أهل السنة، فقد قالوا:

إن اللـه فاعل مختارٌ، على النمط الذي مضى بيانه، وإذا كان هذا صحيحاً – وهو صحيح – فإرسال الرسل جائزٌ، وليس بواجب على اللـه تعالى. ولكن اللـه تعالى أرسل الرسل بفضلـه وإرادته من غير اضطرار ولا سبق وجوب.

ومعلوم أن لإرسال الرسل فائدة وهي تعليم البشر ما ينفعهم وما يضرهم، ليلتزموا بعد ذلك بإرادتهم بما ينفعهم دنيا وأخرى. وهذا القدر ثابت قطعي عند مَنْ يؤمن بوجود اللـه، وإرسال الرسل.

وأما غيرهم، فقد منعوا وجود فائدة في إرسال الرسل، وبيان قولهم والرد عليهم مذكور في كلام المصنف رحمه اللـه.

للرسل عليهم الصلاة والسلام في شيء من تلك المصالح، ولا حق لأحد على مولانا جلا وعلا في هداية ولا في مصلحة دنيوية فبمحض فضله، و لا أثر للرسل عليهم الصلاة والسلام في شيء من تلك المصالح، ولا حق لأحد على مولانا جلا وعلا في هداية ولا في مصلحة دنيوية ولا أخروية. وأوجبت المعتزلة عقلاً على الله تعالى بعث الرسل على أصلهم الفاسد في وجوب مراعاة الصلاح والأصلح على الله تعالى، ولا يخفى فساده، وأما البراهمية فجعلوا بعث الرسل عليهم الصلاة والسلام مستحيلاً، ورأوا أن العقل يصل وحده بتحسينه وتقبيحه إلى أحكام الله تعالى، ولا تخفى سخافة عقولهم في غاية لما عرفت أن مرجع أحكام الله تعالى الشرعية إلى نصب أفعال خلقها الله تعالى وجعلها بمحض اختياره أمارة على ما شاء من ثواب أو عقاب أو غيرهما، ولا حسن في فعل ولا قبح يوجب له حكماً من الأحكام، ومن عرف انفراده تعالى بإيجاد جميع الكائنات ونفوذ إرادته فيها مع التنزه عن الأغراض؛ لا يخفى عليه فساد تلك المقالة الشنيعة. وبالله تعالى التوفيق.

(وأما الرسل عليهم الصلاة والسلام فيجب لهم الصدق، أي: مطابقة كل ما أخبروا به من أحكام وثواب وعقاب وغيرهما لما في نفس الأمر؛ لأن الله تعالى قد صدقهم بما تنزل من المعجزة التي خصهم الله بها منزلة قوله تعالى: « صدق عبدي في كل ما يبلغ عني »)

هذا هو الجزء الثاني من جزأي الإيمان؛ لأن الإيمان مركب من جزأين:

أحدهما: الإيمان بالله تعالى، وهو: حديث النفس التابع للمعرفة بما يجب له تعالى وما يستحيل وما يجوز.

الثاني: الإيمان بالرسل عليهم الصلاة والسلام، وهو أيضاً: حديث النفس التابع للمعرفة بما يجب لهم وما يستحيل وما يجوز. ولما كان الجزء الثاني موقوفاً على الجزء الأول إنما يعرف ويحصل بعد معرفته، قدّم علماؤنا الكلام على الجزء الأول قبل الكلام على الجزء الثاني.

والرسل: جمع رسول وهو: إنسان بعثه الله سبحانه إلى عبيده بإيمانه ليبلغهم عنه أحكامه التكليفية والوضعية، وما يتبعهما من وعد ووعيد ونحوهما. وهل شرطه أن يكون له شرع جديد أو كتاب مخصوص أو نسخ بشرع من قبله أو لا يشترط فيه شيء من ذلك؟ أقوال[1].

ونحن مكلفون بمعرفة الرسل عليهم الصلاة والسلام، ولا يتم إيماننا إلا بذلك، ولا يحصل لنا إيمان إلا بمعرفة ما يجب لهم وما يستحيل وما يجوز.

فما يجب لهم عليهم الصلاة والسلام: الصدق في كل ما يبلغون عن المولى تبارك وتعالى، أي: لا يكون خبرهم في ذلك إلا مطابقاً لما في نفس الأمر، ولا يقع منهم الكذب في شيء من ذلك لا عمداً إجماعاً ولا سهواً عند المحققين. وبرهان ذلك: أنه لو وقع الكذب في شيء مما بلّغه الرسول عن الله تعالى لزم أن يسري ذلك الكذب إلى خبره تعالى؛ لأنه تبارك وتعالى أشار إلى تصديق الرسل بفعل أوجده خارقاً للعادة تحدى به الرسولُ، أي: ادعاه قبل وقوعه، وطلبه من المولى جل وعلا دليلاً على صدقه في كل ما يبلغ عنه؛ فأوجده تبارك وتعالى له على وفق دعواه، وأعجز سبحانه وتعالى كل من يقصد تكذيبه ومعارضته أن يأتي بمثل ذلك الخارق، فتنزل هذا الفعل من المولى تبارك وتعالى باعتبار الوضع والعادة وقرينة الحال منزلة التصريح بالكلام بصدق رسله عليهم الصلاة والسلام بحيث لا يجد الموفق فرقاً بين تصديق الله تعالى لرسوله بهذا الفعل الموصوف بما سبق وبين تصديقهم بكلامه الصريح، ألا ترى أن ملكاً من الملوك لو جمع في بعض الأوقات أهل مملكته وقام من المجلس بعض عبيده بمرأى منه ومسمع، وقال للناس: إن الملك قد بعثني إليكم بكذا كذا وها هو عالم بمقالتي هذه إليكم سميعٌ بصيرٌ قادرٌ على إهلاكي إن كذبت، وآية صدقي فيما ادعيته عليه أن[2] أطلب منه أن يصدقني بأن يفعل كذا وكذا مما لم تجر عادته أن يفعله، وأن يخصني بذلك ولا يفعله لأحد ممن يقصد معارضتي وتكذيبي، ثم طلب من الملك ذلك الفعل ففعله له على وفق ما طلب منه، وخصّه به دون غيره ممن يقصد معارضته والقدح في صدقه؛ فيعلم

(١) اقتصر الإمام السنوسي على ذكر هذه الأقوال في شرط الرسول، أي ما هو الفارق بين الرسول والنبي؛ لأنها كلها محتملة، ومعرفة الرسول يتم بأيٍّ منها، ولا يوجد أدلة بها نقطع بترجيح واحدٍ منها، فاقتصر على ذكر الخلاف. ومن الظاهر أنه خلاف لا يضرُّ.

(٢) في الأصل: أو .

على الضرورة أن الملك قد صدقه، وأن ذلك الفعل من الملك نازلٌ في الدلالة على صدق ذلك المدعى منزلة صريح قول الملك: إنه قد صدق فيما بلّغ عني، لا فرق بينهما أصلاً، وإذا ثبت ذلك لزم من كذب الرسول كذب الملك الذي قد صدقه؛ لأن تصديق الكاذب كذب، ولما كان الكذب على المولى تبارك وتعالى مستحيلاً؛ لأن خبره على وفق علمه جل وعلا، والعلم لا يحتمل النقيض بوجه من الوجوه، فالكلام التابع له كذلك – لزم أن يكون الكذب في حق رسله عليهم الصلاة والسلام مستحيلاً، وذلك ظاهر. وبالله تعالى التوفيق.

(وتجب لهم الأمانة، أي: حفظ ظواهرهم وبواطنهم من الوقوع في محرم أو مكروه؛ لأن أتباعهم أمروا بالاقتداء بهم في جميع أقوالهم وأفعالهم، وذلك يستلزم عصمتهم فيها من كل منهيٍ عنه)

هذا كمال ثان واجب للرسل عليهم الصلاة السلام، وهو: كونهم أمناء لا خيانة لهم في شيء من الأشياء. والأمين هو: الذي يترك كل أمر على الوجه الذي أوصى مالكه أن يترك عليه، ولا يجوز أن ينقله بسبب الشهوة من الموضع الذي ينبغي أن يكون فيه بوصية مالكه الذي تجب طاعتهُ؛ فالأمانة في الواجب والمندوب أن يدخلا في شريف صندوق الوجود، كما أوصى بذلك فيهما مولانا جل وعلا، ولا يخان بنقلهما إلى آفة العدم، والأمانة في المحرم والمكروه أن يدخلا في صندوق العدم ولا ينقلا عنه إلى شريف الوجود، كما أوصى أيضاً بذلك فيهما تبارك وتعالى، ولا شك أن الذوات والأفعال كلها ملك لمولانا جل وعلا، وقد أوصى سبحانه وتعالى فيهما بوصايا، وهي أحكامه الشرعية؛ فالأمانة: المحافظة على وصاياه جل وعلا وعدم التبديل فيها والتغيير، ولمّا كان الرسل عليهم الصلاة السلام أكرم الخلق على الله وأتقاهم لله وأعرفهم بالله وأشدهم خوفاً منه؛ كانوا أعظم الناس أمانةً وأشدهم محافظةً على وصاياه تبارك وتعالى، ولما أكرمهم سبحانه وتعالى بأعظم أمانة وعصمهم من كل خيانة؛ جعلهم قدوةً لأممهم، وأطلق في متابعتهم ولم يجعل فيها تقييداً، فلو جوّزنا أن يقع في أفعالهم ما هو محرم أو مكروه؛ لزم أن يجتمع في ذلك المحرم والمكروه الإذن في فعلهما، أخذاً

من قاعدة الترغيب في متابعة الرسل والحض على الاقتداء بهم وعدم الإذن لما فرض فيهما من التحريم والكراهة، وذلك جمع بين نقيضين.

وهذه المتابعة للرسول سيدنا ومولانا محمد ﷺ بلا استثناء ولا تردد ولا تأمل إلا فيما خصّ به؛ قد عُرفت ضرورةً من حال الصحابة والتابعين لهم بإحسان، وقد أمرنا مولانا جل وعلا بمتابعته على الإطلاق في آيات من القرآن وجعلها عَلَماً على محبته، وذلك دليل واضح في غاية على كمال العصمة العامة له. وبالله تعالى التوفيق.

(ويجب لهم أيضاً: أنهم بلّغوا كل ما أمر المولى سبحانه بتبليغه، ولم يتركوا شيئاً منه لا نسياناً ولا عمداً، أمّا عمداً فلما سبق في الأمانة، وأمّا نسياناً فللإجماع)

هذا أيضاً كمال ثالث واجب للرسل عليهم الصلاة والسلام، وهو: وفاؤهم بتبليغ كل ما أرسلهم الله تعالى به وأمرهم أن يبلغوه للناس، وأنهم لم يخفوا على الناس شيئاً من ذلك لا عمداً ولا نسياناً، والتبليغ في ذلك على الوجه الذي أمروا به من عموم الناس، أو خصوص لهم. وبرهان امتناع إخفائهم شيئاً من ذلك على طريق العمد واضح من برهان الأمانة السابق؛ لأن هذا كتمان للحق وخيانة محرمة، وهم أمناء معصومون من المحرم أن يدخلوه في دائرة الوجود بعد معرفتهم نهي مولانا جل وعلا عن ذلك.

وأما إخفاؤهم شيئاً من ذلك على طريق النسيان فالمحققون أيضاً على منعه، ودليله: إجماع السلف، وقد صرّح القرآن بكمال التبليغ في حق نبينا ومولانا محمد ﷺ في قوله تعالى: ﴿ ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِى ﴾ [المائدة:٣]، وصرّح بذلك النبي ﷺ في الحديث ولم يحضرني الآن لفظ الحديث[1]، وصرّح بذلك الرسل عليهم الصلاة والسلام في

---

(١) انظر في هذا الباب حديث سمرة في "مسند" أحمد ٥/١٦، وابن حبان (٢٨٥٦)، وابن خزيمة (١٣٩٧)، والحاكم (١٢٣٠)، وفيه:.... "أيها الناس أنشدكم بالله إن كنتم تعلمون أني قصّرت عن شيء من تبليغ رسالات ربي عزّ وجل لما أخبرتموني ذاك فبلّغتُ رسالات ربي كما ينبغي لها أن تُبلغ، وإن كنتم تعلمون أني بلّغت رسالات ربي لما أخبرتموني ذاك" فقام رجال فقالوا: نشهد أنك قد بلّغت رسالات ربك ونصحت لأمّتك وقضيت الذي عليك... الحديث؛ وحديث عائشة عند البخاري (٤٦١٢، ٤٨٥٥، ٧٥٣١)، ومسلم (١٧٧)، وفيه: قالت: من حدّثك أن محمداً ﷺ كتم شيئاً مما أنزل عليه – وفي رواية: من الوحي، وعند مسلم: من كتاب الله – فقد كذب – عند مسلم: فقد أعظم على الله الفرية – والله يقول: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغْ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُۥ ﴾ [المائدة: ٦٧]... الحديث.

القرآن كقوله تعالى: ﴿ أُبَلِّغُكُمْ رِسَالَةَ رَبِّي وَنَصَحْتُ لَكُمْ وَلَٰكِن لَّا تُحِبُّونَ النَّاصِحِينَ ﴾ [الأعراف: ٧٩]، وقوله تعالى: ﴿ لَقَدْ أَبْلَغْتُكُمْ رِسَالَاتِ رَبِّي وَنَصَحْتُ لَكُمْ فَكَيْفَ آسَىٰ عَلَىٰ قَوْمٍ كَافِرِينَ ﴾ [الأعراف: ٩٣]، وتتبع ذلك في القرآن العظيم كثير. وبالله تعالى التوفيق.

(فالواجب الأول يزيد على الأمانة بمنع الكذب سهواً، ويزيد على التبليغ بمنع الزيادة على ما أمروا بتبليغه عمداً أو نسياناً، وتزيد الأمانة على الصدق بمنع وقوع المخالفة في غير كذب اللسان، وتزيد على التبليغ بمنع المخالفة في غير التبليغ، ويزيد التبليغ على الصدق بمنع ترك شيء مما أمروا بتبليغه عمداً أو نسياناً مع لزوم الصدق فيما بلغوا من ذلك، ويزيد على الأمانة بمنع ترك شيء مما أمروا بتبليغه نسياناً)

تعرضنا في أصل العقيدة لما بين هذه الواجبات الثلاثة من النسب لئلا يتوهم أن فيها تكراراً أو أن فيها ترادفاً أو تساوياً أو عموماً وخصوصاً بالإطلاق بحيث يستغنى بالأخص عن الأعم، فنبهنا على أن بينها[1] عموماً وخصوصاً من وجه فلا يمكن حينئذ الاستغناء ببعضها عن بعض لأن كل واحد يزيد على صاحبه بزيادة لا تفهم إلا منه، وبيان ذلك:

أن الواجب الأول – وهو: الصدق – يزيد على الأمانة بمنع الكذب سهواً، أي: هذه النقيصة إنما يفهم امتناعها في حق الرسل عليهم الصلاة والسلام من الواجب الأول – الذي هو الصدق – لأنه عام في كل قول، ولا يفهم امتناعها من الواجب الثاني – الذي هو: الأمانة – لأنها إنما تمنع من وقوع المعصية والمكروه، والكذب سهواً ليس بحرام ولا مكروه فلا منافاة بينه وبين الأمانة، ويزيد أيضاً الصدق على الواجب الثالث – الذي هو التبليغ العام – بمنع الزيادة على ما أمروا بتبليغه عمداً أو نسياناً، أي: هذه النقيصة لا تفهم من الواجب الثالث؛ لأنها وقعت بعد التبليغ العام فلا تنافيه، وتفهم من الواجب الأول – الذي هو الصدق – لأن هذه الزيادة كذب، ووجوب الصدق العام يدفعها.

وأما الواجب الثاني – وهو: الأمانة – فيزيد على الواجب الأول – الذي هو الصدق – بمنع وقوع المعصية والمكروه في غير كذب اللسان – كالغيبة مثلاً والنظر العمد للأجنبية من غير ضرورة – فهذه النقيصة إنما يفهم امتناعها من الواجب الثاني – الذي هو الأمانة – لمنافاتها

(١) في الأصل: بينهما.

للمعصية والمكروه، ولا يفهم امتناعها من وجوب الصدق؛ لأنها ليست بكذب حتى يدفعها الصدق، وتزيد الأمانة أيضاً على الواجب الثالث – الذي هو التبليغ العام – بمنع المعصية التي لا تتعلق بالتبليغ – كالسرقة مثلاً والخديعة ونحو ذلك. وهو ظاهر.

وأما الواجب الثالث – وهو: التبليغ العام – فيزيد على الواجب الأول – وهو الصدق – بمنع ترك شيء مما أمروا بتبليغه عمداً أو نسياناً مع التزامهم الصدق فيما بلّغوا من ذلك، أي: هذه النقيصة أيضاً إنما يفهم امتناعها في حق الرسل عليهم الصلاة والسلام من الواجب الثالث – وهو التبليغ العام – لأن النقص عمداً أو نسياناً مناف لوجوب عموم التبليغ، وليس بمناف لوجوب الصدق؛ لأنه قد يصدق فيما بلّغ ويترك شيئا آخر أجنبيّاً عنه، فترك تبليغه ليس بكذب فيه إذ لم يخبر فيه بشيء ولا فيما بلّغ لصدقه. ويزيد أيضاً وجوب التبليغ العام على الواجب الثاني – الذي هو الأمانة – بمنع ترك شيء مما أمروا بتبليغه نسياناً، أي: هذه النقيصة إنما يفهم نفيها عن الرسل عليهم الصلاة والسلام من الواجب الثالث – الذي هو التبليغ العام – لمنافاتها له؛ لأن السلب الجزئي مناف للثبوت الكلي، ولا يفهم نفيها من الواجب الثاني – الذي هو الأمانة – لما عرفت أن الأمانة إنما تدفع المعصية والمكروه، وما يفعل نسياناً لا معصية فيه ولا كراهة، وذلك ظاهر. وبالله تعالى التوفيق.

(ولا يخفى عليك بعد هذا ما تشترك فيه الواجبات الثلاثة، وما يشترك فيه اثنان منها دون الثالث، وما يزيد به كل واحد منهما على مجموع الباقين)

يعني: أنك إذا حققت معاني الواجبات الثلاثة، وعرفت ما يزيد به كل واحد منها على صاحبيه؛ سهل عليك فهم هذه المطالب الثلاثة:

أحدها: معرفة النقيصة التي تشترك الواجبات الثلاثة في نفيها عن الرسل عليهم الصلاة والسلام، وهي: تبديل شيء مما أمر الله تعالى بتبليغه وتغيير معناه عمداً؛ لأنه كذب، فوجوب الصدق للرسل ينفيه، وهو أيضاً معصية، فوجوب الأمانة أيضاً يدفعه، وهو أيضاً كتمان لما أمر المولى العظيم بتبليغه، فوجوب تبليغ الرسل عليهم الصلاة والسلام لكل ما أمرهم المولى العظيم بتبليغه يدفع أيضاً هذه النقيصة عنهم، فهذه نقيصة تشترك الواجبات الثلاثة في نفيها عن الرسل عليهم الصلاة والسلام.

الثاني: من المطالب الثلاثة الباقية النقيصة التي يشترك في نفيها عن الرسل عليهم الصلاة والسلام اثنان من الواجبات الثلاثة، ويزيدان به على الواجب الثالث، فيشترك الواجب الأول والثاني – وهما الصدق والأمانة – في منع الكذب عمداً في الزائد على المأمور بتبليغه ولا يمنعه الواجب الثالث – الذي هو التبليغ العام – لأن هذه النقيصة إنما وقعت بعد التبليغ العام، ويشترك الواجب الأول والثالث – وهما الصدق والتبليغ العام – في منع التبديل نسياناً بالبعض المأمور بتبليغه، فإنه مناف للصدق ؛ لأنه كذب، ومناف للتبليغ المأمور بتبليغه، ولا يمنع هذه النقيصة وجوب الأمانة ؛ لأنها إنما تمنع المعصية والمكروه، والتبديل نسياناً لا تكليف فيه فليس بمعصية ولا مكروه. وتشترك الأمانة والتبليغ العام في منع نقص شيء من المأمور بتبليغه عمداً، فإنه معصية، وترك للتبليغ العام، فكل واحد من هذين الواجبين ينفيه عن الرسل عليهم الصلاة والسلام ولا ينفيه الواجب الأول – الذي هو الصدق – لأن الترك من غير تبديل ليس بكذب.

الثالث: من المطالب الثلاثة ما يزيد به كل واحد من الواجبات الثلاثة على مجموع الواجبين الباقيين، فالواجب الأول – وهو الصدق – يزيد على مجموع الأمانة والتبليغ العام بمنع الكذب نسياناً في غير المأمور بتبليغه ؛ لأنه مناف للصدق وليس منافياً للأمانة ولا للتبليغ العام فلا يفهم نفيه عن الرسل عليهم الصلاة والسلام إلا من الواجب الأول الذي هو الصدق، ويزيد الواجب الثاني – وهو الأمانة – على مجموع الصدق والتبليغ العام بمنع المعصية في غير الكذب وبعد التبليغ العام – كالسرقة – ويزيد التبليغ العام على مجموع الواجبين الأولين – وهما الصدق والأمانة – بمنع نقص شيء مما أمروا بتبليغه نسياناً من غير تبديل ولا إخلال فيما بلّغ ؛ فإنه مناف للتبليغ العام فيفهم نفيه منه، ولا ينافي الواجبين الأولين إذ ليس بكذب ولا خيانة. فجميع المطالب في هذه الواجبات الثلاثة خمسة : هذه المطالب الثلاثة التي ذكرناها والمطلبان السابقان ؛ وهما : معرفة معاني الواجبات الثلاثة، ومعرفة ما يزيد به كل واحد منها على كل واحد من صاحبيه. وبالله تعالى التوفيق.

(وأما المستحيل في حقهم عليهم الصلاة والسلام: فأضداد هذه الثلاثة)

لا خفاء أنه إذا علم ما يجب في حق الرسل عليهم الصلاة والسلام علم منه ما يستحيل في حقهم، ولما علم وجوب الصدق في حقهم علم استحالة الكذب عليهم، وهو: الإخبار بما لا يطابق ما في نفس الأمر. ولما علم وجوب الأمانة لهم علم منه استحالة الخيانة عليهم، وهو: التلبس بمنهي عنه نهي تحريم أو كراهة. ولما علم وجوب التبليغ العام لهم علم منه استحالة عدم التبليغ لشيء مما أمروا بتبليغه عمداً أو سهواً وذلك ظاهر. وبالله تعالى التوفيق.

(وأما الجائز في حقهم عليهم الصلاة والسلام: فالأعراض البشرية التي لا تنافي علو رتبتهم -كالمرض ونحوه- بدليل مشاهدة ذلك فيهم، وفي اتصافهم بها فوائد لا تخفى)

مراده بنحو المرض: الجوع والفقر من الأعراض الدنيوية مع الغنى عنها بالله تعالى؛ والأكل والشرب والنكاح والنسيان بعد التبليغ أو فيما لم يؤمروا بتبليغه؛ والنوم إلا أنه تنام أعينهم ولا تنام قلوبهم، ولا شك أنه قد شوهد جميع ذلك فيهم. وقوله: **(وفي اتصافهم بها فوائد لا تخفى)** يعني: ليس نزول هذه الأعراض بهم كنزولها بغيرهم في إمكان عدم اقترانها بالفوائد العرفانية التي تصيّرها قُرَباً وعبادات، بل لا تنزل بهم إلا عارية عن حظ النفس ودواعي الهوى محفوظةً بالفوائد العرفانية والقرب الشريفة النورانية، كتعبّدهم لله تعالى في عرض الأكل والشرب بما ندب إليه من آدابهما، والصبر والرضا عن الله تعالى عند فقدهما، وإيثار ذوي الفاقة مع شدة الاحتياج إليهما، وتشريع جميع ذلك للمؤمنين بهم والتابعين لهم، وكذا حكم مرضهم وجوعهم، مع زيادة حصول التسلي عن الدنيا للأمة، وتنبيههم لخسة قدرها عند الله إذ لو كان لها موقع عند الله تعالى لأعطاها لهؤلاء السادات الكرام الذين هم أشرف الخلق عنده تبارك وتعالى، ولحرصوا عليهم الصلاة والسلام على جمعها والتمتع بها أكثر من غيرهم، فلمّا رأيناهم نافرين عن فضولها منفّرين عنها في غاية علمنا أنه لا خير في فضولها، وأن الزهد فيها هو الحق الجامع لكل خير، ولا يخفى على العاقل استنباط الفوائد الكثيرة من أحوالهم عليهم الصلاة والسلام؛ لأن الله تعالى قد عصمهم واعتنى بكمال هدايتهم، وجعلهم قدوة للخلق في أقوالهم وأفعالهم وسكونهم، فهي كلها واقعة

على أكمل الصفات وأشرف المقاصد وأعلى السمات، وكل ما استنبط العلماء من فوائد أقوالهم وأفعالهم وألفوا وأكثروا نقطة من بحر لا ساحل له، نسأل الله تعالى أن يزيدهم شرفاً إلى ما لا نهاية له، وأن يدخل جميعنا بلا محنة في شفاعة سيد الخلق وأكرمهم على الله تعالى سيدنا ومولانا محمد ﷺ وعلى آله. فقولنا: **(الأعراض)** احتراز من مذهب النصارى في وصفهم عيسى عليه السلام بالصفة القديمة، وقولنا: **(البشرية)** احتراز من اعتقاد الجاهلية أن البشرية تنافي الرسالة، وقولنا: **(التي لا تنافي علو رتبتهم)** احتراز من اعتقاد اليهود وكثير من جهلة المؤرخين والمفسرين اتصاف الأنبياء عليهم الصلاة السلام بنقيصة المعصية والمكروه ونحوهما.

لا شك أن الناس باعتبار تعظيمهم للرسل عليهم الصلاة والسلام ثلاثة أقسام: مفرط ومفرّط، وهما هالكان؛ ومتوسط وهو الناجي بفضل الله تعالى، وعن القسمين الأولين احترزنا بالقيود التي ذكرناها في تفسير الجائز على الرسل عليهم الصلاة السلام، واحترزنا بالأعراض، وهي الصفات الحادثة المتجددة، من الصفات القديمة التي هي صفات الإله جل وعلا، فلا يصح أن يتصف بها غير مولانا جل وعلا، وقد كفرت النصارى بمخالفتهم هذا القيد، وإفراطهم في حق عيسى عليه السلام، فجعلوا صفة العلم القديم قائمة بجسد عيسى عليه الصلاة والسلام؛ فجعلوه إلهاً لذلك على خبط لهم شديد وتخليط عظيم لا يفوه به عاقل، تعالى الله عن قولهم علواً كبيراً! واحترزنا بقيد البشرية كالأكل والشرب والمرض ونحوها - من صفات الملائكة عليهم الصلاة والسلام، وهي: غناهم عن هذه الأعراض التي وضعها الله تعالى في البشر، فلا يشترط ذلك في الرسل عليهم الصلاة السلام لعدم توقف الرسالة عليها، وليس غنى الملائكة عليهم الصلاة والسلام عنها لذواتهم بل بجعل الله تعالى لهم ذلك، وقد كفرت الجاهلية بمخالفتهم هذا القيد وإفراطهم أيضاً بزعمهم أن هذه الصفات البشرية ناقصة لا تليق بمرتبة الرسالة وإنما تليق بها صفات الملائكة، فكفروا، وكذبوا بسبب ذلك الرسل عليهم الصلاة والسلام، وقالوا فيما أخبر الله تعالى عنهم: ﴿ أَبَشَرٌ يَهْدُونَنَا ﴾

[التغابن: ٦]، ﴿ إِنْ أَنتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُنَا ﴾ [إبراهيم: ١٠]، ﴿ وَقَالُوا مَالِ هَٰذَا ٱلرَّسُولِ يَأْكُلُ ٱلطَّعَامَ وَيَمْشِي فِي ٱلْأَسْوَاقِ ﴾ [الفرقان:٧]، ولو انكشف الحجاب عن قلوبهم لعرفوا أن في وقوع هذه الأعراض البشرية بالرسل عليهم الصلاة والسلام كمالات لهم في أنفسهم، وتكميلات متكاثرة لأممهم بحيث يغتبطها الملائكة الكرام، ويتمنون وجود مثلها لهم لما فيها من الآداب الرقيقة والعبادات الدقيقة التي لم يجدوا مثلها في عبادتهم، هذا مع ما فيها من تأنس الأمم ودفع الوحشة عنهم بمخالطة من هو من جنسهم ومتصف بحسب الظاهر بصفاتهم، وأمكنهم لأجل الجنسية والمخالطة أن يعرفوا أمانته وصدقه ونصيحته والتلقي منه، ولو كان مَلَكاً لتعذر ذلك كله منه، قال تعالى: ﴿ وَلَوْ جَعَلْنَٰهُ مَلَكًا لَّجَعَلْنَٰهُ رَجُلًا وَلَلَبَسْنَا عَلَيْهِم مَّا يَلْبِسُونَ ﴾ [الأنعام: ٩]، فعامل سبحانه الخلق بمقتضى الفضل العظيم والرحمة واللطف بأن بعث إليهم رسلاً من أنفسهم ظاهرهم بشري من جنس المبعوث إليهم، وباطنهم ملكي بل أعلى، ولهذا اتسعت قلوبهم عليهم الصلاة والسلام لمخالطة الفريقين ومراعاة الجانبين. وأما قولنا: **(التي لا تنافي علوَّ رتبتهم)** فاحترزنا به من الغفلة عن جانبهم الرفيع والتفريط بسبب مشاهدة ظواهرهم البشرية في مراعاة قدرهم العليّ، وملاحظة اعتناء المولى بهم ورفع مقامهم الأكمل فوق جميع الخلق، وقد ضلت اليهود – أدام الله تعالى ذلتهم – فأساؤوا الأدب، ووصفوا أنبياء الله تعالى ورسله عليهم الصلاة والسلام بمساوٍ لا يليق أن يوصف بها من هو أدنى منهم في غاية، وربما أدخل بعض جهلة المؤرخين والمفسرين بعض ذلك في كتبهم وافتتنوا بذلك وفتنوا به من يطالعه من الجهلة، نسأل الله تعالى العافية من زلات من يقتدي به فإنه يضل بسبب زلته وفتنته عالم كثير، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم، وربما يغترون بذلك لقلة تحصيلهم وعدم تحقيقهم بظواهر من الكتاب والسنة سنشير إن شاء الله بعد هذا إلى جملة منها ليعرف منها غيرها. ونظير الاغترار بهذه الظواهر: اغترار المجسمة القائلين بالجهة وبتأثير مقدرة الحادثة وتعليل الأفعال والأحكام ونحو ذلك بظواهر من الكتاب والسنة تُوهم ذلك، ولم يحيطوا بعلمها لعدم تضلعهم من العقليات والنقليات، وفقدهم الأنوار الربانية

والعصمة الإلهية، ولهذا قيل: **إن التمسك في معرفة الله ومعرفة الرسل عليهم الصلاة والسلام بمجرد ظواهر الكتاب والسنة أصل من أصول الكفر.** قلتُ: وكذلك تلقي هذا العلم من مجرد الكتب والمشايخ المصحفين والمتفقهين بلا تحقيق، نسأل الله تعالى السلامة من فتنة المحيا والممات، والتأييد بالتوفيق والعصمة من جميع الآفات، بجاه أشرف الخلق سيدنا ومولانا محمد ﷺ.

(وبهذا تعرف أن كل ما أوهم في حقهم أو حق الملائكة نقصاً من الكتاب أو السنة وجب تأويله)

أشار بهذا الكلام إلى وجوب تأويل ما اغترّ به بعض من أجاز على الأنبياء والملائكة — على جميعهم الصلاة والسلام — الصغائرَ، واحتجوا في ذلك بظواهر كثيرة من القرآن والحديث، قال القاضي عياض في " الشفاء ": إن التزموا ظواهرها أفضت بهم إلى تجويز الكبائر وخرق الإجماع وما لا يقول به مسلم، فكيف وكل ما احتجوا به مما اختلف المفسرون في معناه، وتقابلت الاحتمالات في مقتضاه، وجاءت أقاويل فيها للسلف بخلاف ما التزموه من ذلك؟ فإذا لم يكن مذهبهم إجماعاً وكان الخلاف فيما احتجوا به قديماً، وقامت الأدلة على خطأ قولهم وصحة غيره؛ وجب تركه والمصير إلى ما صحّ، فمن الظواهر الموهمة للنقص والذنب: قوله تعالى لنبينا ومولانا محمد ﷺ: ﴿لِّيَغْفِرَ لَكَ ٱللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِن ذَنۢبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ﴾ [الفتح:٢] وقوله جل وعلا: ﴿وَٱسْتَغْفِرْ لِذَنۢبِكَ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ﴾ [محمد: ١٩]، وقوله تعالى: ﴿وَوَضَعْنَا عَنكَ وِزْرَكَ ۝ ٱلَّذِىٓ أَنقَضَ ظَهْرَكَ﴾ [الشرح: ٢—٣]، وقوله: ﴿عَفَا ٱللَّهُ عَنكَ لِمَ أَذِنتَ لَهُمْ﴾ [التوبة:٤٣]، وقوله: ﴿لَّوْلَا كِتَٰبٌ مِّنَ ٱللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيمَآ أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [الأنفال:٦٨]، وقوله جل من قائل: ﴿عَبَسَ وَتَوَلَّىٰٓ ۝ أَن جَآءَهُ ٱلْأَعْمَىٰ﴾ [عبس١—٢]، ومن ذلك أيضاً ما قصّ من قصص الأنبياء غير سيدنا ومولانا محمد ﷺ وعليهم أجمعين، كقوله تعالى: ﴿وَعَصَىٰٓ ءَادَمُ رَبَّهُۥ فَغَوَىٰ﴾ [طه:١٢١]، وقوله: ﴿فَلَمَّآ ءَاتَىٰهُمَا صَٰلِحًا جَعَلَا لَهُۥ شُرَكَآءَ﴾ الآية [الأعراف: ١٩٠]، وقوله إخباراً عن آدم عليه السلام: ﴿قَالَا

﴿رَبَّنَا ظَلَمْنَآ أَنفُسَنَا﴾ الآية [الأعراف:٢٣] ، وقوله سبحانه إخباراً عن يونس عليه السلام: ﴿سُبْحَٰنَكَ إِنِّي كُنتُ مِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [الأنبياء:٨٧] وما ذكر من قصته وقصة داود عليهما السلام وقوله فيه: ﴿فَٱسْتَغْفَرَ رَبَّهُۥ وَخَرَّ رَاكِعًا وَأَنَابَ ۩ فَغَفَرْنَا لَهُۥ ذَٰلِكَ وَإِنَّ لَهُۥ عِندَنَا لَزُلْفَىٰ وَحُسْنَ مَـَٔابٍ﴾ [ص:٢٤-٢٥]، وقصة نبينا، ومولانا محمد ﷺ مع زيد مولاه وزينب وقوله تعالى: ﴿وَتُخْفِي فِي نَفْسِكَ مَا ٱللَّهُ مُبْدِيهِ وَتَخْشَى ٱلنَّاسَ وَٱللَّهُ أَحَقُّ أَن تَخْشَىٰهُ﴾ [الأحزاب:٣٧]، وقوله تعالى في قصة يوسف عليه الصلاة السلام: ﴿وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِۦ وَهَمَّ بِهَا﴾ [يوسف:٢٤]، وما قص من قصته مع إخوته، وقوله تعالى عن موسى عليه السلام: ﴿فَوَكَزَهُۥ مُوسَىٰ فَقَضَىٰ عَلَيْهِ قَالَ هَٰذَا مِنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَٰنِ﴾ [القصص:١٥] وقول النبي ﷺ في دعائه: «اللهم اغفر لي ما قدمت وما أخرت وما أسررت وما أعلنت»(١) ونحوه، وذكر الأنبياء عليهم الصلاة والسلام في الموقف ذنوبهم عندما تطلب منهم الشفاعة، وقوله عليه الصلاة والسلام: «إنه ليغان على قلبي فأستغفر الله »(٢)، وفي حديث أبي هريرة: « إني لأستغفر الله وأتوب إليه في اليوم أكثر من سبعين مرة »(٣)، وقوله: ﴿وَإِلَّا تَغْفِرْ لِي وَتَرْحَمْنِيٓ أَكُن مِّنَ ٱلْخَٰسِرِينَ﴾ [هود:٤٧]، وقد كان قال له الله تعالى: ﴿وَلَا تُخَٰطِبْنِي فِي ٱلَّذِينَ ظَلَمُوٓا۟ إِنَّهُم مُّغْرَقُونَ﴾ [هود:٣٧]، وقال تعالى عن إبراهيم عليه السلام: ﴿وَٱلَّذِيٓ أَطْمَعُ أَن يَغْفِرَ لِي خَطِيٓـَٔتِي يَوْمَ ٱلدِّينِ﴾ [الشعراء:٨٢]، وقوله تعالى عن موسى عليه السلام: ﴿تُبْتُ إِلَيْكَ﴾ [الأعراف:١٤٣]، وقوله جل وعلا: ﴿وَلَقَدْ فَتَنَّا سُلَيْمَٰنَ وَأَلْقَيْنَا عَلَىٰ كُرْسِيِّهِۦ جَسَدًا ثُمَّ أَنَابَ﴾ [ص:٣٤]، وقوله جل وعلا: ﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ ٱلَّيْلُ رَءَا كَوْكَبًا قَالَ هَٰذَا رَبِّي فَلَمَّآ أَفَلَ قَالَ لَآ أُحِبُّ ٱلْـَٔافِلِينَ﴾ [الأنعام:٧٦]، وقوله تعالى:

(١) جزء من حديث أخرجه الإمام البخاري ٩/ ٢٦٨٦ (٦٩٥٠)، ومسلم ١/ ٣٣ (٧٦٩).

(٢) أخرجه الإمام مسلم ٤/ ٢٠٧٥ (٢٧٠٢) بلفظ: " إنه ليغان على قلبي، وإني لأستغفر الله في اليوم مئة مرة"، وبنحوه ابن حبان في "صحيحه" ٣/ ٢١١ (٩٣١).

(٣) أخرجه الإمام البخاري ٥/ ٢٣٢٤ (٥٩٤٨)، وابن حبان في "صحيحه" ٣/ ٢٠٤ (٩٢٤).

﴿ فَأَوْجَسَ فِي نَفْسِهِۦ خِيفَةً مُّوسَىٰ ﴾ [طه:٦٧]، وما أشبه ذلك من الظواهر الكثيرة، ولنشر إلى شيء مما يتأول به كل واحد من هذه الظواهر باختصار، ومن أراد استيفاء ذلك فعليه بالمطولات من كتب التفسير وشروح الأحاديث:

أما قوله تعالى في سورة الفتح: ﴿ لِّيَغْفِرَ لَكَ ٱللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِن ذَنۢبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ ﴾[الفتح:٢]:

فأقرب ما يتأول به أن تكون الآية من باب الأخذ بالأطراف للدلالة على الإحاطة كقوله: (قرأت القرآن أوله وآخره) فتحمل المغفرة في الآية على المغفرة اللغوية، وهي: الستر، وتكون "من" بمعنى "عن"، والذي يتقدم عن الذنب: أسبابه من الشهوة فيه والهواجس والخواطر وحديث النفس والهم والعزم، والذي يتأخر عنه: آثاره من الران والقسوة والتثاقل عن الخير وغير ذلك من العقوبات الدنيوية والأخروية؛ فأخبر المولى الكريم أنه فتح لنبينا ومولانا محمد ﷺ من أبواب المواهب الربانية والأنوار اللدنية العرفانية والعصمة الكاملة والهمم القدسية العلية ما استأصل به شأفة كل ذنب، وستر بسببه المولى الكريم عنه سوابق كل ذنب ولواحقه. ونكتة العدول عن تعريف الذنب بالألف واللام إلى تعريفه بالإضافة إليه عليه الصلاة السلام وجهان:

أحدهما: تقرير النعمة عليه بأن هذا الذنب الذي عصم منه هو ذنب له بحسب الإمكان العقلي والقبول البشري العادي، وفي العصمة من ذلك مع القبول من المنة عليه واللطف العظيم ما لا يخفى.

الثاني: يحتمل أن تكون الإضافة للتنبيه بالخفي على الجلي، وبالأدنى على الأعلى، أي: سترنا عنك الذنب الذي يتوهم وصوله إليك ويعد ذنباً بالنسبة إليك، وإن كان حسنة بالنسبة إلى غيرك، كالأنس مثلاً بالطاعة، والقصد بفعلها نيل ما يلائم النفس في الجنان من المشتهيات ونحو ذلك مما هو كثير لائق بمقام أهل الحجاب من الزهاد والمتعبدين، وإذا ستر عنه هذا الذنب واستؤصلت سوابقه ولواحقه، وإن كان ليس ذنباً حقيقياً بل هو كمال في حق العموم؛ فأحرى سائر الذنوب التي هي ذنوب حقيقة في حق العام والخاص — كالزنا وشرب الخمر والغيبة ونحوها.

وأما قوله تعالى: ﴿ وَٱسْتَغْفِرْ لِذَنۢبِكَ ﴾ [محمد:١٩]: فقيل: إنه خطاب له والمراد به أمّته، ويحتمل أن يكون أُمر بذلك على سبيل التعبد المحض زيادةً في رفع الدرجات وتذكيراً لنعمة العصمة بطلب دوامها، وإشارةً إلى أنها محض فضل بلا وجوب ولا استحقاق. ونكتة إضافة الذنب إليه هنا ما سبق في آية سورة الفتح، وهذا الوجه أقرب. والله تعالى أعلم.

وأما قوله تعالى: ﴿ وَوَضَعْنَا عَنكَ وِزْرَكَ ﴾ [الشرح:٢]: ففيه أقوال كثيرة، والأظهر: إنْ حُمل الوزر على الذنب أن وضعه حينئذ بمعنى الحفظ منه ومن سوابقه ولواحقه حتى لا يحمل مؤنة من مؤنته. وإضافة الوزر إليه نكتته أيضاً ما سبق.

وأما قوله تعالى: ﴿ عَفَا ٱللَّهُ عَنكَ لِمَ أَذِنتَ لَهُمْ ﴾ [التوبة:٤٣]: فلا معاتبة فيه بوجه من الوجوه، بل فيه تكرمة وتعظيم، كما يقال في استفتاح الكلام مع العظماء: أصلحك الله، و: أعزك الله.

وأما قوله تعالى: ﴿ لَّوْلَا كِتَٰبٌ مِّنَ ٱللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيمَآ أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴾ [الأنفال:٦٨]: فالأظهر أن معناه: لولا كتاب من الله سبق بإحلال الغنائم لكم وتخصيصكم بهذه الفضيلة دون من قبلكم لكان كذا وكذا، ولهذا قال تعالى: ﴿ فَكُلُوا۟ مِمَّا غَنِمْتُمْ حَلَٰلًا طَيِّبًا ﴾ [الأنفال:٦٩]، فليس في الآية إلزام ذنب ولا معاتبة، بل فيها ذكر ما خصّ به نبينا وسيدنا ومولانا محمد ﷺ وفضّل به من دون سائر الأنبياء والرسل – على جميعهم الصلاة والسلام – فكأنه تعالى قال: ما كان هذا لنبي غيرك كما قال عليه الصلاة والسلام: « أحلّت لي الغنائم، ولم تحل لنبي قبلي »[1]، والخطاب في قوله تعالى: ﴿ تُرِيدُونَ عَرَضَ ٱلدُّنْيَا ﴾ [الأنفال:٦٧] إنما هو لمن أراد ذلك من الناس، وتجرد غرضه لعرض الدنيا وحده والاستكثار منها، وليس المراد به النبي ﷺ ولا أصحابه رضي الله عن جميعهم.

(١) أخرجه من حديث جابر: البخاري (٣٣٥، ٤٣٨)، ومسلم (٥٢١) وعندهما: "لأحد قبلي"، وروى الجزء الأول منه من حديث أبي هريرة: مسلم (٥) (٥٢٣)، ورواه باللفظ الذي أورده المصنف من حديث أبي ذر: أحمد "مسنده" ٥/ ١٦١.

وأما قوله جل من قائل: ﴿ عَبَسَ وَتَوَلَّىٰٓ ﴾ الآية [عبس:١] ، فقال عياض في «الشفاء»: ليس فيها إثبات ذنب له عليه الصلاة والسلام، بل إعلام من الله تعالى أن ذلك المتصدي له ممن لا يتزكى، وأن الصواب والأَولى أن لو كشف لك حال الرجلين لاخترت الإقبال على الأعمى، وفعل النبي ﷺ لما فعل وتصديه لذلك الكافر كان طاعة لله تعالى وتبليغاً عنه واستئلافاً له كما شرعه الله تعالى له لا معصية ولا مخالفة له، وما قصه الله عليه من ذلك إعلام بحال الرجلين، وتوهينُ أمر الكافر عنده، والإشارة إلى الإعراض عنه بقوله تعالى: ﴿ وَمَا عَلَيْكَ أَلَّا يَزَّكَّىٰ ﴾ [عبس:٧] وقيل: أراد بـ«عبس» و«تولى» الكافر الذي كان مع النبي ﷺ، قاله أبو تمامة.

وأما قوله تعالى: ﴿ وَعَصَىٰٓ ءَادَمُ رَبَّهُۥ فَغَوَىٰ ﴾ [طه:١٢١]: فالتحقيق: أن المراد بالمعصية والغواية اللغويتان وهما: وقوع صورة المخالفة، والغواية التي هي ترك المراشد، سواءً وقعا عمداً أو نسياناً أو تأويلاً، لا الشرعيتان، وهما: المخالفة عمداً مع العلم بالتحريم؛ فإن المخالفة على هذه الصفة لم تقع من آدم عليه السلام، وإنما وقعت منه نسياناً أو بالتأويل، وذلك مبسوط في "الشفاء" وكتب التفسير، ويرحم الله الإمام العالم ابن العربي حيث قال: يجب تنزيه الأنبياء عليهم الصلاة والسلام عما نسب إليهم الجهال، ولكن الباري سبحانه بحكمه النافذ وقضائه السابق أسلم آدم إلى الأكل من الشجرة متعمداً للأكل ناسياً للعهد، فقال في تعمده: ﴿ وَعَصَىٰٓ ءَادَمُ رَبَّهُۥ فَغَوَىٰ ﴾ [طه:١٢١]، وقال في بيان عذره: ﴿ وَلَقَدْ عَهِدْنَآ إِلَىٰٓ ءَادَمَ مِن قَبْلُ فَنَسِىَ ﴾ [طه:١١٥]، فمتعلق العمد غير متعلق النسيان، وجاز للمولى تبارك وتعالى أن يقول في عبده لحقه: ﴿ عَصَىٰٓ ﴾ تثريباً، ويعود عليه بفضله فيقول: ﴿ فَنَسِىَ ﴾ تقريباً، ولا يجوز لأحد منا أن يطلق ذلك على آدم أو يذكره إلا في تلاوة القرآن أو قول النبي ﷺ.

وأما قوله تعالى: ﴿ فَلَمَّآ ءَاتَىٰهُمَا صَٰلِحًا جَعَلَا لَهُۥ شُرَكَآءَ فِيمَآ ءَاتَىٰهُمَا ﴾ [الأعراف: ١٩٠]: فقال الواحدي في "تفسيره": إن إبليس أتى حواء في غير صورته التي تعرفه بها،

فقال لها: ما الذي في بطنك؟ فقالت: لا أدري، فقال: إني أخاف أن يكون بهيمة أو كلباً أو خنزيراً، فذكرت ذلك لآدم، فلم يزالا في همّ من ذلك، ثم أتاها وقال: إن سألت الله تعالى أن يجعله بشراً سوياً مثلك أتسميه عبد الحارث؟ وكان اسم إبليس في الملائكة الحارث، فلم يزل بها حتى غرّها، فلما ولدت ولداً بشراً سوياً سمته عبد الحارث برضا آدم عليه السلام، وذلك قوله تعالى: ﴿ فَلَمَّآ ءَاتَىٰهُمَا صَٰلِحًا ﴾ أي ولد بشراً سوياً: ﴿ جَعَلَا لَهُۥ شُرَكَآءَ ﴾ يعني: إبليس، فأوقع الجمع موقع الواحد ﴿ فِيمَآ ءَاتَىٰهُمَا ﴾ من الولد إذ سمياه عبد الحارث، ولا ينبغي أن يكون عبداً إلا لله تعالى، ولم تعرف حواء أنه إبليس، ولم يكن هذا شركاً بالله تعالى؛ لأنهما لم يذهبا إلى أن الحارث ربهما، لكنهما قصدا إلى أنه كان سبب نجاته، وتم الكلام عند قوله تعالى: ﴿ ءَاتَىٰهُمَا ﴾، ثم ذكر كفار مكة فقال: ﴿ فَتَعَٰلَى ٱللَّهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴾[الأعراف:١٩٠]. اهـ.

قلتُ: قال ابن العربي في «الأحكام» في توهين هذا القول وتزييفه: وهذا القول ونحوه مذكور في ضعيف الحديث في «الترمذي» وغيره وفي الإسرائيليات التي ليس لها ثبات، ولا يعول عليها من له قلب، والقول الأشبه بالحق أن المراد بهذا جنس الآدميين(١).

وأما قول آدم عليه الصلاة والسلام: ﴿ رَبَّنَا ظَلَمْنَآ أَنفُسَنَا ﴾[الأعراف:٢٣]: فقول صدر منه على سبيل الاستكانة والتعظيم لجانب أوامر الله تعالى ونواهيه، بحيث يحق على العبيد أن لو كان الأمر بأيديهم أن لا تقع منهم مخالفة بوجه من الوجوه لا عمداً ولا نسياناً ولا بانتهاك ولا بتأويل، وأشار عليه الصلاة السلام بذلك إلى أنه لا حجة للعبد على سيده ومولاه، ولا

(١) قال البيضاوي في قوله تعالى: ﴿ فَلَمَّآ ءَاتَىٰهُمَا صَٰلِحًا ...﴾ أي جعل أولادهما له شركاء فيما آتى أولادهما فسموه عبد العزى وعبد مناف، على حذف مضاف وإقامة المضاف إليه مقامه. اهـ. قال القونوي: "جعل أولادهما"، قدّر المضاف كما سيصرح به، إذ لا شك أن آدم وحوّاء عليهما السلام لم يجعل ما أوتي لهما شركاء، ولوضوح ذلك وثقةً على القرائن حذف المضاف، وأقيم المضافُ إليه مقامَه، والنكتة في ذلك هي أن الإيجاز في مقام الإيجاز من البلاغة، وقد أشرنا أن المقام مقام الإيجاز، فمقتضى الحال هنا الإيجاز وإسناد الجعل المذكور إليهما إسناداً مجازياً؛ لأنهما عُنصرا مَن جعلوا أولادَهم شركاء، وسببان لهم، فبمجرد هذه الملابسة حَسُن إسناده إليهما، ألا يرى أن الفعل قد يُسنَد إلى الزمان والمكان، فملابسةٌ ما كافية في ذلك الإسناد، ولا يشترط الرضاء كما في الزمان والمكان. قال القرطبي: وهذا الذي يُعَوَّلُ عليه.

يعتذر لنفسه فيما خالف من أمره تعالى ونهيه، ولا حق له على المولى العظيم أن يعذره بنسيان أو تأويل، بل الحجة للمولى تبارك وتعالى على كل حال، وحكمه على عبده بأنه معذور في بعض الأحوال محض فضل منه جل وعلا، وله أن يعذب من يشاء ويرحم من يشاء، وهو المحمود المنزه عن النقص والظلم عل كل حال.

وأما قصة يونس عليه الصلاة والسلام فليس فيها نصٌّ على ذنب، وإنما فيها ﴿ أَبَقَ ﴾ [الصافات: ١٤٠]، و ﴿ ذَّهَبَ مُغَٰضِبًا ﴾ [الأنبياء: ٨٧] وهما راجعان إلى قومه، أي: هرب منهم وذهب مغاضباً لهم لكفرهم، ومجانبةُ أهل الكفر وهجران أوطانهم من أكبر الطاعات لو صدرا من غيره، إلا أن الله سبحانه نبّه نبيه يونس عليه السلام بذلك التأديب أنه ليس كغيره في هذا؛ لأنه من خواصّ حضرته المبعوث لهداية الخلق من عنده، ولا يحصل المقصود من هدايتهم على التمام إلا بصبره على جفائهم ومشاهدة ضلالهم، فلا يتصرف هو إذاً إلا بالإذن الخاص لا بالإذن العام كغيره، فذلك التأديب تعليم وترييض للمستقبل لا عقوبة عن ذنب كما يعتقده من جهل، وباطن ذلك التأديب يدلّ على الاعتناء العظيم بيونس — عليه السلام — والتشريف له بتولي المولى العظيم لتربيته وترييضه بلطيف تدبيره، ولم يكلْه في ذلك لنفسه ولا لأحد من عبيده.

وأما قوله عليه السلام: ﴿ سُبْحَٰنَكَ إِنِّي كُنتُ مِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴾ [الأنبياء:٨٧]: فالجواب عنه ما سبق في قول آدم عليه السلام: ﴿ قَالَا رَبَّنَا ظَلَمْنَآ أَنفُسَنَا ﴾ [الأعراف:٢٣]. وأما قوله تعالى: ﴿ فَظَنَّ أَن لَّن نَّقْدِرَ عَلَيْهِ ﴾ [الأنبياء: ٨٧] فمعناه: فظن أن لن نضيق عليه فيما فعل من الخروج عن قومه؛ لأنه عليه الصلاة والسلام لم يتعمد في ذلك معصية ولا قصد مخالفة، ويدل على ذلك ما أخبر الله تعالى به عنه هنا من ظنه أن لا يضيق عليه؛ لأن ذلك مستلزمٌ قطعاً لعدم قصده عليه الصلاة والسلام المعصية، إذ من قصد معصية خاف تضييق الله تعالى عليه بالعذاب ضرورةً وإن كان من أدنى المؤمنين، فكيف بأعلاهم؟ وهم رسل الله تبارك وتعالى.

وأما قصة داود عليه السلام، فقال عياض في «الشفاء»: لا يجوز أن يلتفت إلى ما سطره فيها الإخباريون من أهل الكتاب الذين بدّلوا وغيروا ونقله بعض المفسرين، ولم ينصّ الله

تعالى على شيء من ذلك، ولا ورد في حديث صحيح، والذي نص الله تعالى عليه قوله: ﴿ وَظَنَّ دَاوُدُ أَنَّمَا فَتَنَّهُ ﴾ إلى قوله: ﴿ وَحُسْنَ مَآبٍ ﴾ [ص: ٢٤-٢٥]، وقوله فيه: ﴿ أَوَّابٌ ﴾ [ص: ٣٠]، فمعنى: ﴿ فَتَنَّهُ ﴾: اختبرناه، و﴿ أَوَّابٌ ﴾: قال قتادة: مطيع. ثم حكى عن السمرقندي أن ذنبه الذي استغفر منه هو قوله لأحد الخصمين: ﴿ لَقَدْ ظَلَمَكَ ﴾ [ص: ٢٤] فظلمه بقول خصمه. وإلى نفي ما أضيف في الأخبار إلى داود عليه السلام من ذلك: ذهب أحمد بن نصر وأبو تمامة وغيرهما من المحققين، قال الداودي: ليس في قصة داود عليه السلام وأوريا خبر يثبت، ولا يظن بنبيّ محبة قتل مسلم. وقيل: إن الخصمين اللذين اختصما إليه في نتاج غنم على ظاهر الآية. اهـ.

قلتُ: ولا شك أن في كتب بني إسرائيل في هذه القصة تخليطاً عظيماً لا يليق أن يلتفت إليه، وقد قال علي بن أبي طالب ﷺ: من حدّث بما قال هؤلاء القصاصون من أمر داود جلدته حدين[1]. لما ارتكب من هتك حرمة من رفع الله قدره.

وأما استغفاره ﷺ وبكاؤه وتضرعه فجارٍ على المعهود من حال الأنبياء عليهم الصلاة والسلام في إجلالهم المولى الكريم وخوفهم منه وهيبتهم له على قدر معرفتهم به.

وأما قصة نبينا ومولانا محمد ﷺ مع زيد مولاه وزينب رضي الله عنهما: فلا يصح فيها إلا ما ذكره مولانا جل وعز في كتابه العزيز من كونه تعالى زوّج لنبينا عليه الصلاة والسلام زينب بعد فراق زيد لها، وشرع بذلك إباحة تزويج حلائل الأدعياء، وأنهن لا يلحقن في التحريم بحلائل أبناء النسب والرضاع، فقال جل من قائل: ﴿ فَلَمَّا قَضَىٰ زَيْدٌ مِّنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَٰكَهَا ﴾ إلى قوله: ﴿ وَطَرًا ﴾ [الأحزاب: ٣٧]، وقد أوحى الله سبحانه إلى نبينا محمد ﷺ بما أراده من تزويج زينب له قبل أن يطلقها زيد، فلما ألقى في قلب زيد حب فراقها، ومنع من التمتع بها لما قرب أوان حرمة أمومتها لجميع المؤمنين، وهيبة قربها من سيد ولد آدم

(١) قال القرطبي في «تفسيره» ١٥/ ١٨١ ما نصه: وحد قاذف الأنبياء ستون ومئة، ذكره الماوردي والثعلبي أيضاً، قال الثعلبي: وقال الحارث الأعور، عن علي من حدّث بحديث داود على ما ترويه القصاص معتقداً جلدته حدين. اهـ. وقال المناوي في «الفتح السماوي بتخريج أحاديث القاضي البيضاوي» (٨٥٠): قال الحافظ ابن حجر: لم أجده (أي: قول علي). اهـ.

وأشرف خلق الله أجمعين؛ جاء يشكو تعاظمها عليه للنبي ﷺ، وأنه يريد فراقها، فأمره[1] — عليه الصلاة والسلام — بإمساكها وتقوى الله تعالى في شأنها عملاً بالظاهر الذي أمر أن يحكم به، وأخفى عليه الصلاة والسلام عن زيد وعن غيره ما في نفسه الطاهرة والمطهرة من وحي الله تعالى له بأن زيداً يفارقها وهي زوجة له بعده حياءً منه عليه الصلاة والسلام أن يُظهر ذلك وزينب بعد في عصمة زيد ﷺ، ولأن ذلك أيضاً من العلم الذي لم يؤمر بإظهاره للناس في ذلك الوقت، فلما فارقها زيد ﷺ وزوجها المولى تبارك وتعالى منه عليه الصلاة والسلام قَبل وانقاد، ودخل عليها بلا إذن ولا مؤامرة مبالغةً منه عليه الصلاة والسلام في إظهار الرضا بعطية المولى تبارك وتعالى، وأنساه حينئذ التعظيمُ لجانب المولى — تبارك وتعالى — والحياءُ منه الالتفاتَ إلى مقالة الناس والحياءَ من زيد وغيره، واتصف في ذلك بما وصف الله تعالى به إخوانه من المرسلين عليه الصلاة والسلام في قوله جل وعلا: ﴿ ٱلَّذِينَ يُبَلِّغُونَ رِسَٰلَٰتِ ٱللَّهِ وَيَخْشَوْنَهُۥ وَلَا يَخْشَوْنَ أَحَدًا إِلَّا ٱللَّهَ ۗ وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ حَسِيبًا ﴾ [الأحزاب: ٣٩]، وحينئذ باح عليه الصلاة السلام بما أوحى الله تعالى إليه في شأن زيد وزينب، ولم يخش أحداً من الخلق، ومن هذا التقرير تفهم معنى قوله تعالى: ﴿ وَإِذْ تَقُولُ لِلَّذِىٓ أَنْعَمَ ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَأَنْعَمْتَ عَلَيْهِ أَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ وَٱتَّقِ ٱللَّهَ وَتُخْفِى فِى نَفْسِكَ مَا ٱللَّهُ مُبْدِيهِ وَتَخْشَى ٱلنَّاسَ وَٱللَّهُ أَحَقُّ أَن تَخْشَىٰهُ ﴾ [الأحزاب: ٣٧]، أي: وتخفي في نفسك ما أوحى الله إليك به من مفارقة زيد لها وتزويجك إياها بعده، وهذا هو الذي أبداه الله، أي: أظهره بعد ذلك، وليس معنى الآية ما يعتقده بعض الجهلة؛ أن الذي أخفاه النبي ﷺ في نفسه هو الشغف بحب زينب وحب فراق زيد لها ليتزوجها بعده، ومع ذلك أمره بإمساكها حياءً منه وخشية من مقالة الناس، وهذا الفهم الركيك لا يرضى به عاقل ولا يرتكبه إلا غبي سيئ الخلق والأدب سخيف العقل جاهل، ويُكذب فهمَه من الآية نفسها أن الله سبحانه وتعالى أخبره أنه يبدي ما أخفاه النبي ﷺ في نفسه، ولم يبدِ سبحانه بعد ذلك إلا مفارقة زيد لزينب وتزويجها بعده من النبي ﷺ لئلا يكون للناس حرجٌ في أزواج أدعيائهم، ولم يبد سبحانه أن النبي ﷺ كان قد

(١) في الأصل: فأمرها !

شغف بحب زينب وأنه كان يحب فراق زيد لها ليتزوجها بعده، فهذه الآية بنفسها تكذب هذا الفهم السيئ، نعوذ بالله تعالى منه، وكيف يشغف أشرف الخلق بحب شيء من متعة الدنيا لا سيما بعد أن حصلت في حوز غيره، ومولانا جل وعز يقول له: ﴿وَلَا تَمُدَّنَّ عَيْنَيْكَ إِلَىٰ مَا مَتَّعْنَا بِهِۦٓ أَزْوَٰجًا مِّنْهُمْ﴾ [طه: ١٣١]، وقال تعالى: ﴿وَلَقَدْ ءَاتَيْنَٰكَ﴾ إلى قوله: ﴿أَزْوَٰجًا مِّنْهُمْ﴾ [الحجر: ٨٧-٨٨]، وقال عليه الصلاة والسلام: «لو كنت متخذاً من الناس خليلاً لاتخذت أبا بكر خليلاً، ولكن صاحبكم خليل الرحمن»[1]، وقال عليه الصلاة والسلام: «ما لي وللدنيا!»[2] الحديث، وقال: «الدنيا جيفة قذرة»[3]. وأما قوله تعالى: ﴿وَتَخْشَى ٱلنَّاسَ وَٱللَّهُ أَحَقُّ أَن تَخْشَىٰهُ﴾ [الأحزاب: ٣٧]: فليس فيه عتب عليه كما يعتقده من لا خلاق له ولا أدب ولا فهم ولا دين، وإنما هو مدح له عليه الصلاة السلام بالخلق الجميل والطبع الكامل، وهي: الخشية من الناس، أي: الحياء منهم أن يقابلهم بما يسوؤهم، ثم أمره سبحانه أن يرجح خشيته والحياء منه عند ورود أمره على الحياء من الناس، وهكذا كان عليه الصلاة والسلام في هذه القضية وغيرها لا يبالي بشيء إذا حضره حق الله تعالى.

---

(١) جزء من حديث أخرجه من حديث أبي سعيد: البخاري (٤٦٦، ٣٦٥٤، ٣٩٠٤) ومسلم (٢٣٨٢)، وكلاهما بدون آخره، ورواه كاملاً كذا من حديث عبد الله بن مسعود: مسلم (٢٣٨٣)، وكذا ليس عندهما «من الناس»، وجاءت عند البخاري (٤٦٧) من حديث ابن عباس.

(٢) جزء من حديث أخرجه الإمام البخاري في «صحيحه» ٢/ ٩٢٢ (٢٦١٣)، وابن حبان في «صحيحه» ١٤/ ٢٦٥ (٦٣٥٢).

(٣) لم أجده بلفظه، وفي «كشف الخفاء» للعجلوني ١/ ٤٩٢ (١٣١٣) ما نصه:

(الدنيا جيفة وطلابها كلاب) قال الصغاني: موضوع.

أقول: وإن كان معناه صحيحاً لكنه ليس بحديث، وقال النجم: ليس بهذا اللفظ في المرفوع، وعند أبي نعيم عن يوسف بن أسباط قال: قال علي بن أبي طالب: الدنيا جيفة فمن أرادها فليصبر على مخالطة الكلاب، وأخرجه ابن أبي شيبة عنه مرفوعاً، ورواه البزار عن أنس بلفظ: ينادي مناد: دعوا الدنيا لأهلها، ثلاثاً، من أخذ من الدنيا فوق ما يكفيه أخذ حتفه وهو لا يشعر. وذكره السيوطي في «الدرر» بلفظ: الدنيا جيفة والناس كلابها. رواه أبو الشيخ في «تفسيره» عن علي موقوفاً. ثم قال: وأخرج الديلمي عن علي مرفوعاً: أوحى الله إلى داود: يا داود مثل الدنيا كمثل جيفة جمعت عليها كلاب يجرونها أفتحب أن تكون مثلهم فتجرها معهم؟

وأما قصة يوسف عليه السلام وإخوته فليس فيها على يوسف عليه السلام عتب، وأما إخوته فقال القاضي عياض رحمه الله تعالى: لم تثبت نبوتهم حتى يلزم الكلام على أفعالهم، وذكر الأسباط وعدّهم في القرآن عند ذكر الأنبياء: قال بعض المفسرين: يريد من تنبأ من أبناء الأسباط، وقد قيل: إنهم حين فعلوا بيوسف ما فعلوا كانوا صغار الأسنان، ولهذا لم يميزوا يوسف[1] عليه السلام حين رأوه، ولهذا قالوا: ﴿ أَرْسِلْهُ مَعَنَا غَدًا يَرْتَعْ وَيَلْعَبْ ﴾ [يوسف: ١٢]، وإن ثبتت لهم نبوة فبعد هذا.

وأما قوله تعالى: ﴿ وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِۦ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَآ أَن رَّءَا بُرْهَـٰنَ رَبِّهِۦ ﴾ [يوسف: ٢٤]: فالأقرب أن الوقف على قوله تعالى: ﴿ وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِۦ ﴾ ويستأنف قوله تعالى: ﴿ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَآ أَن رَّءَا بُرْهَـٰنَ رَبِّهِۦ ﴾ على التقديم والتأخير، أي: لولا أن رأى برهان ربه لهمّ بها، وقد علم أن «لولا» تقتضي امتناع جوابها لوجود شرطها؛ فيكون همّ يوسف عليه الصلاة والسلام بها منتفياً لرؤيته برهان ربه، ويدل على حفظه عليه الصلاة والسلام من كل سوء، همّاً كان أو غيره؛ قوله تعالى: ﴿ كَذَٰلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ ٱلسُّوٓءَ وَٱلْفَحْشَآءَ ۚ إِنَّهُۥ مِنْ عِبَادِنَا ٱلْمُخْلَصِينَ ﴾ [يوسف: ٢٤]، وقال تعالى: ﴿ وَلَقَدْ رَٰوَدتُّهُۥ عَن نَّفْسِهِۦ فَٱسْتَعْصَمَ ﴾ [يوسف: ٣٢]، وقال جل من قائل: ﴿ وَغَلَّقَتِ ٱلْأَبْوَٰبَ وَقَالَتْ هَيْتَ لَكَ ۚ قَالَ مَعَاذَ ٱللَّهِ ۖ إِنَّهُۥ رَبِّىٓ أَحْسَنَ مَثْوَاىَ ۖ إِنَّهُۥ لَا يُفْلِحُ ٱلظَّـٰلِمُونَ ﴾ [يوسف: ٢٣]، قيل في ﴿ رَبِّىٓ ﴾: إنه الله، وقد قيل: إن معنى ﴿هَمَّ بِهَا﴾ أي: بزجرها ووعظها، وقيل: بضربها ودفعها، وقيل: ﴿بِهَا﴾ أي: غمَّها امتناعه عنها، ويحتمل أن يكون المراد: همّ بسببها، أي: أصابه همٌّ بسبب هذه المحنة التي وقعت فيها من معصية المولى تبارك وتعالى، وما كابدته من المشاق والشغف بحبه عليه الصلاة والسلام، فردّ عليه الصلاة والسلام على سبيل الرحمة لها أن لا تكون[2]

(١) في الأصل: لم يميزوا بيوسف.
(٢) كذا في الأصل المطبوع، ولعلّ صواب الكلام هنا: فرقّ عليه الصلاة والسلام على سبيل الرحمة لها أن تكون...

وقعت في شيء من ذلك من أجله، لكنه عليه الصلاة والسلام لما رأى ببصيرته برهان ألوهية المولى العظيم وعدله تبارك وتعالى في جميع أفعاله وأحكامه؛ سلّم ورضي وزال همّه فيها، فيكون المعنى على هذا: لولا أن رأى برهان ربه لدام همه، أو يكون المعنى: لولا أن رأى برهان ربه لسعى فيما يخلصها من هذه المحنة ويسكن عليها بعض لوعة الاشتياق إليه، ولو بوعد منه لها في المساعدة على ما أحبت منه، أو نحو ذلك مما يترخّص به في الظاهر على سبيل التورية لضرورة الدفع عن نفسه وعنها، لكن منعه من الالتفات إلى شيء من ذلك رؤيته عليه السلام لبرهان ربه الدالّ على كمال ملكيته للعبيد، وأنه المنفرد بالتدبير والحكم ونفوذ المشيئة والاقتدار، ولا معارض له في حكمه وملكه، فلا يليق بالعبد الفقير المضطر العاجز الجاهل إلا السمع والطاعة والانقياد لأمره ونهيه، والرضا والتسليم ظاهراً وباطناً لقضائه وقدره من غير ترخّص ولا تأويل ولا شفقة على نفسه ونفس غيره كما قال تعالى: ﴿ ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجْلِدُواْ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِاْئَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُم بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْأَخِرِ ﴾ [النور:٢]، وقال جل من قائل: ﴿ إِن يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَٱللَّهُ أَوْلَىٰ بِهِمَا ﴾ [النساء: ١٣٥]، فعلى العبد أن يمضي في طاعة مولاه أصم أبكم أعمى عن كل ما سوى طاعته تبارك وتعالى، وهذا هو الذي فعل الصديق عليه الصلاة والسلام في هذه القضية، ومضى مسرعاً في طاعة المولى تبارك وتعالى في ظاهره وباطنه، مسلّماً لحكمه، غير ملتفت لملك زليخا له، ولا لشغفها بحبه، ولا لجمالها الفائق ومنظرها الرائق، ولا لوعدها إن ساعدها على ما تحب، ولا لوعيدها في إبايته عنها، واستسهل في طلب رضا المولى تبارك وتعالى المنفرد بالحكم والملك كلَّ صعب، ولم يبال بعداوة جميع العوالم له وغضبهم عليه إذا فاز برضا المولى الكريم عنه تبارك وتعالى، كما قال بعض الموفّقين رضي الله عنهم في مثل هذا[1]:

فليتك تحلو والحياة مريرةٌ ... وليتك ترضى والأنام غضاب
فيا ليت ما بيني وبينك عامر ... وبيني وبين العالمين خراب
فإن صح منك الود فالكل هين ... وكل الذي فوق التراب تراب

(١) المشهور أن هذا الشعر لأبي فراس الحمداني، وهو في «ديوانه»، ونسب للحلاج.

وكل هذا إنما حصل للصديق عليه الصلاة والسلام بتوفيق المولى تبارك وتعالى وعصمته، كما قال جل من قائل: ﴿ كَذَٰلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ ٱلسُّوٓءَ وَٱلْفَحْشَآءَ ۚ إِنَّهُۥ مِنْ عِبَادِنَا ٱلْمُخْلَصِينَ ﴾ [يوسف: ٢٤] (١).

وأما خبر موسى عليه السلام مع قتيله الذي وكزه: فقد نصّ الله تعالى على أن القتيل من عدوه، وإنما قصد عليه السلام إغاثة الملهوف الإسرائيلي، فوكز العدوّ القاهر له بنية دفعه عمن استولى عليه، فصادف موته من غير عمد، وقوله عليه السلام: ﴿ مِنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَٰنِ ﴾ [القصص: ١٥] حسن أدب منه في نسبة الفعل المحبوب للشيطان إليه، ولم يحبه الشيطان هنا لإيقاعه الكليم في معصية؛ لأنه معصوم منها، بل لتوهم الشيطان ذلك توهماً أخطأ فيه وخاب فيه ظنه.

وقوله عليه السلام: ﴿ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي فَٱغْفِرْ لِي ﴾ [القصص: ١٦]: جري على المألوف من خوف الأنبياء والرسل عليهم الصلاة والسلام من الله تعالى خوف هيبة وتعظيم، وإن علموا عدم المؤاخذة من المولى تبارك وتعالى، ولهذا اعتذروا في الموقف لما علموا عدم المؤاخذة به، وعلى هذا يحمل استغفار الأنبياء عليهم الصلاة السلام وخوفهم.

وأما قوله: ﴿ وَلَقَدْ فَتَنَّا سُلَيْمَٰنَ ﴾ [ص: ٣٤]: فمعناه: ابتليناه بولادة شقّ إنسان حين نسي أن يقول: «إن شاء الله» بعد قوله: «لأطوفن الليلة على مئة امرأة – أو تسع وتسعين – كلهن يأتين بفارس يجاهد في سبيل الله»(٢)، وليس ذلك عقوبة بل تنبيهاً من المولى تبارك وتعالى – لخاصته على كمال التحرّز في المستقبل، وشرّفهم – جل وعلا – بأن تولى رياضتهم

---

(١) مَن أراد التفصيل في معنى هذه الآيات فليرجع إلى تفسير الإمام الرازي، و«تفسير اللباب» لابن عادل وما ذكره العلماء في تفسيرهم للآيات التي توهم معصية الأنبياء في الكتب التي ألفوها في عصمة الأنبياء. وعلى كل الأحوال فيجب الجزم بأن همَّ يوسف عليه السلام ليس نفس همِّ المرأة، ولو كان كذلك لما أفرد كل واحدٍ بالذكر على حِدة.

(٢) أخرجه الإمامان البخاري ومسلم على اختلاف في عدد نسائه، انظر البخاري (٣٤٢٤، ٥٢٤٢، ٦٦٣٩، ٦٧٢٠، ٧٤٦٩)، ومسلم (١٦٥٤).

بنفسه، ولم يكلهم إلى غيره من الأسباب العادية، وألقى ذلك الشق على كرسيه لكمال الاعتبار والاعتناء برؤية ما نبّهه به المولى العظيم عَياناً.

وإياك يا أخي أن تصغي بأذنك لما يذكره هنا جهلة المؤرخين والمفسرين من العظائم التي لا يرضى أن يلتفت إليها مؤمن.

وأما قوله جل وعلا في حق إبراهيم عليه السلام: ﴿ فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ ٱلَّيْلُ رَءَا كَوْكَبًا قَالَ هَـٰذَا رَبِّى ﴾... إلخ [الأنعام:٦٧]: فهو إقامة منه عليه الصلاة والسلام الدلالة لقومه على حدوث هذه العلويات التي عبدها قومه وادعوا لها الألوهية، ولذلك قال جل من قائل: ﴿ وَتِلْكَ حُجَّتُنَآ ءَاتَيْنَـٰهَآ إِبْرَٰهِيمَ عَلَىٰ قَوْمِهِۦ ﴾ الآية [الأنعام:٨٣]، لا أنه عليه الصلاة والسلام كان يعتقد ربوبيّتها أو يشك فيها، وعند إقامة هذا الدليل زال عنه ذلك الاعتقاد أو الشك كما توهمه كثير ممن لا خلاق له ممن يدعي التصوف وغيره؛ لأن الأنبياء عليهم الصلاة والسلام معصومون من الكفر قبل النبوة وبعدها في صغرهم وكبرهم، بل هم معصومون من جميع المعاصي صغيرها وكبيرها عموماً على ما سبق تحقيقه، فمعنى قوله عليه السلام: ﴿ هَـٰذَا رَبِّى ﴾: أهذا ربي على ما تزعمون؟! بحذف حرف الاستفهام، أو من باب ذكر دعوى الخصم لإقامة البرهان على إبطالها، وطلوعُ هذه الكواكب بعد أن لم تكن هو في الاستدلال به على حدوثها كالأفول، إلا أنه عليه الصلاة والسلام إنما أخر الاستدلال على حدوثها إلى رؤية أفولها لما في الأفول من التغير بالنقصان؛ فدلالته على حدوث تلك الكواكب وعدم صلاحيتها للربوبية واضح للذكي والغبي. أما طلوعها، وإن كان دليلاً على حدوثها من ناحية تجدده بعد أن لم يكن؛ فلأنه لمّا كان فيه كمال لها لِما صاحبه من تلك الأنوار التي توجب لذة النفس والامتداد إليها بالأبصار، فقد يسكن عقل الغبي الشهواني المقلد أو المعاند فلا يتأمل في وجه دلالته على الحدوث ولا يصغي لسماعها.

وأما قوله تعالى في حق موسى عليه السلام مع السحرة: ﴿ فَأَوْجَسَ فِى نَفْسِهِۦ خِيفَةً مُّوسَىٰ ﴾ [طه:٦٧]: فخوفه عليه الصلاة والسلام إنما كان لأجل الله وغيرةً على توحيده، خاف أن لا تتضح للحاضرين دلالة معجزته مع خارقهم، وقد قيل: إن سبب خوفه عليه

الصلاة والسلام أنه سمع جبريل عليه السلام يقول للسحرة عند إلقائهم حبالهم وعصيهم: ألقوا يا أولياء الله!! فخاف من قوله لهم: «يا أولياء الله»أن يكون ذلك علامة لظهور خارقهم للحاضرين فيتمادوا على الضلالة. والله تعالى أعلم، وبالله تعالى التوفيق.

وقس على هذا كل ما يردُ عليك من الظواهر، وبمثل هذه التأويلات يجب أن يتأول ما يوهم ظاهره نقصاً في حق الملائكة عليهم الصلاة والسلام، كقصة هاروت وماروت وجعلهما ملكين يعلّمان الناس السحر، ويزيد فيها كذبة المؤرخين من أنهما عوقبا ومسخا، وذلك كله كذب وزور لا يحل اعتقاده ولا سماعه، بل الذي يجب اعتقاده في حق جميع الملائكة ما وصفهم به المولى العظيم – تبارك وتعالى – بأنهم ﴿ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ ﴾ [الأنبياء: ٢٦]، ﴿ لَّا يَعْصُونَ ٱللَّهَ مَآ أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ ﴾ [التحريم: ٦]، وأنهم ﴿ لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِۦ وَلَا يَسْتَحْسِرُونَ ۝ يُسَبِّحُونَ ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ لَا يَفْتُرُونَ ﴾ [الأنبياء: ١٩–٢٠]، وإنما الذي يجب اعتقاده في قصة هاروت وماروت أنهما إن لم يكونا ملكين فواضح، وإن كانا من الملائكة فتعليمهما السحر لم يكن لأجل العمل به، بل للتحرز منه بتعريف حقيقته وبيان شره وعقوبته، ولهذا أخبر الله عنهما أنهما قالا: ﴿ إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ ﴾ [البقرة:١٠٢]، وهذا كتعليم حقيقة الزنا وأنواع الربا المحرمات ليتحرز المكلف منها؛ لأن التحرز من الشر موقوف على معرفته، ولهذا قال حذيفة ﷺ: كان الناس يسألون النبي ﷺ عن الخير وكنت أسأله عن الشر مخافة أن أقع فيه[١].

وأما قول الملائكة عليهم الصلاة والسلام خطاباً لمولانا جل وعلا حين أخبر أنه جاعل في الأرض خليفة: ﴿ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ ﴾؟ [البقرة: ٣٠]: فهو استفهام منهم لمجرد الاستعلام لا للإنكار والاعتراض الموجبين لكفر من صدر منه، ولهذا أتوا عليهم الصلاة والسلام بجملتي ﴿ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ

(١) جزء من حديث أخرجه الإمامان البخاري (٣٦٠٦، ٣٦٠٧، ٧٠٨٤)، ومسلم (١٨٤٧).

بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ﴾ احترازاً عما يوهمه الاستفهام من الإنكار والاعتراض، فقالوا عليهم الصلاة والسلام ما معناه: لم نسأل إنكاراً ولا اعتراضاً، ونحن نسبح — أي: ننزه — يا مولانا ذاتك وصفاتك عن النقص والتمثيل، وننزه أفعالك كيفما تصرفت، وأحكامك كيفما توجهت عن الجور والباطل وقبول الإنكار والاعتراض، وقولهم: ﴿بِحَمْدِكَ﴾ يعنون: ننزهه في حال كوننا حامدين لك، أي: مادحين لك بكل كمال على كل حال، فتكون الباء للمصاحبة، أو: ننزه بسبب نعمة توفيقك الذي يوجب حمدك وشكرك لا بحول منا ولا قوة، فالباء على هذا سببية، ويكون من باب التعبير بالمسبب عن السبب؛ لأن الحمد بمعنى الشكر مسبب عن النعم، ويحتمل أن يكون المعنى: ننزه بنفس حمدك، أي: مدحك، بكل كمال؛ لأن المدح بالكمال تنزيه عن ضده، فتكون الباء للآلة. والله تعالى أعلم.

وقولهم: ﴿وَنُقَدِّسُ لَكَ﴾: يعنون — والله تعالى أعلم —: نقدس أنفسنا، أي: نطهرها من كل خاطر رديء لك، أي: لأجل رضاك والغنية بك عن كل ما سواك، ويحتمل أن يكون المعنى: نطهر قلوبنا لأجل خدمتك وعبادتك، إذ لا يصح الخدمة والعبادة إلا مع قلب نقي من جميع الأدران.

وأما جوابه جل وعلا لهم بقوله: ﴿إِنِّيٓ أَعۡلَمُ مَا لَا تَعۡلَمُونَ﴾[البقرة:٣٠]: فمعناه — والله تعالى أعلم —: إني وإن جعلت في الأرض من يفسد فيها ويسفك الدماء فإني أعلم ما في ذلك من الحكم والمصالح التي تقع بمحض الاختيار لا باللزوم والإيجاب ما لا تقدرون على الإحاطة بعلمه. وبقية ما في الآية من المعاني محله التفسير. وبالله تعالى التوفيق.

(وأفضلهم سيدنا ومولانا محمد ﷺ وعلى آله عدد ما ذكره الذاكرون وغفل عن ذكره الغافلون، ورضي الله تعالى عن أصحاب رسول الله أجمعين، وسلام على جميع الأنبياء والمرسلين، والحمد لله رب العالمين)

لا ريب ولا خفاء لكل مؤمن أن سيدنا ومولانا محمداً ﷺ رسول الله تعالى أرسله جل وعلا بالهدى ودين الحق لكافة الإنس والجن، وجعل سبحانه شريعته السمحاء ناسخة لجميع الشرائع باقية إلى أن تقوم الساعة، ولم يخالف في ثبوت رسالته عليه الصلاة والسلام من أهل

الملل والأديان إلا البعض من اليهود والنصارى، والحجة عليهم أنه عليه الصلاة والسلام ادعى النبوة والرسالة وأظهر المعجزة وكل من كان كذلك فهو نبي رسول، أما دعواه عليه الصلاة والسلام الرسالة إلى الخلق فأمر معلوم بالضرورة، وأما إظهاره للمعجزة فلأنه أتى بالقرآن، وأخبر بالمغيبات، وأظهر أفعالاً كثيرة تخرج عن الحصر على خلاف المعتاد بلغت جملتها حد التواتر، واستيفاء ذلك مما لا تفي به الأسفار الكبيرة ولا التصانيف الطويلة، وكل ذلك زيادة على النصوص الدالة على نبوته وعظيم شرفه الوارد في كتب الأنبياء المتقدمين — عليهم الصلاة والسلام — المنقولة إلى القرى المشهورة فيما بين أممهم، وهي نصوص كثيرة جداً كافيةٌ في معرفة نبوته عليه الصلاة والسلام.

منها: ما جاء في السفر الخامس من التوراة: «جاء الله من طور سيناء، وأشرق من ساعير، واستعلن من جبل فاران»[1]، وذلك كناية عن إنزال الله تعالى التوارة على موسى عليه السلام بطور سيناء والإنجيلَ على عيسى عليه السلام بساعير، وهو: جبل من جبال الشام، وإنزال الفرقان على نبينا ومولانا محمد ﷺ بجبل فاران، وفاران هي: مكة بإجماع[2].

(١) التثنية الإصحاح ٣٣ العدد ٢: (جاء الرب من سيناء وأشرق لهم من سعير وتلألأ من جبل فاران وأتى من ربوات القدس وعن يمينه نار شريعة لهم) وهذا النص تعرض لترجمات مختلفة فقد جاء في الترجمة السبعينية: "واستعلن من جبل فاران، ومعه ربوة من أطهار الملائكة عن يمينه، فوهب لهم وأحبهم، ورحم شعبهم، وباركهم وبارك على أطهاره، وهم يدركون آثار رجليك، ويقبلون من كلماتك. أسلم لنا موسى مثله، وأعطاهم ميراثاً لجماعة يعقوب ".
وفي ترجمة الآباء اليسوعيين: "وتجلى من جبل فاران، وأتى من رُبى القدس، وعن يمينه قبس شريعة لهم".
وفي ترجمة ١٦٢٢م العربية: "شرف من جبل فاران، وجاء مع ربوات القدس، من يمينه الشريعة"، ومعنى ربوات القدس أي: ألوف القديسين الأطهار، كما في ترجمة ١٨٤١م: "واستعلن من جبل فاران، ومعه ألوف الأطهار، في يمينه سنة من نار".
وأكد هذه النبوءة النبي حبقوق، حيث ذكر خبراً أفزعه؛ لأنه يشير إلى انتقال النبوة بعيداً عن قومه بني إسرائيل، يقول: "يا رب قد سمعت خبرك، فجزعت، يا رب عملك في وسط السنين أحْيِه، في وسط السنين عرّف، في الغضب اذكر الرحمة، الله جاء من تيمان، والقدوس من جبل فاران. سلاه. جلاله غطى السماوات، والأرض امتلأت من تسبيحه، وكان لمعان كالنور. له من يده شعاع، وهناك استتار قدرته، قدامه ذهب الوبأ، وعند رجليه خرجت الحمى، وقف وقاس الأرض، نظر فرجف الأمم .... " (حبقوق ٣/٣ - ٦).

(٢) تشير بعض المواضع في «الكتاب المقدس» أن فاران في صحراء فلسطين، وهذا باطل لأدلة كثيرة بنص الكتاب المقدس نفسه، ومنها:
=

ومعنى «جاء الله» أي: جاء شرعه ودينه الحق من هذه المواضع على أيدي هؤلاء الرسل عليهم الصلاة والسلام، وانظر كيف عبر في التوراة عن ظهور نبينا ومولانا محمد ﷺ بالاستعلان الذي يقتضي كمال الوضوح والظهور؛ إشارة إلى كثرة معجزات نبينا ومولانا محمد ﷺ وإظهار دينه على جميع الأديان وانتشاره وبقائه إلى أن تقوم الساعة.

ومنها: ما جاء في السفر الخامس من التوراة: أنه تعالى قال لموسى عليه السلام: «إني مقيم لبني إسرائيل من بني إخوتهم مثلك، وأجري قولي في فيه، ويقول لهم ما آمره به، والرجل الذي لا يقبل قول النبي الذي يتكلم باسمي فأنا أنتقم منه»[1]، ولا شك أن المراد ببني إخوة بني إسرائيل بنو إسماعيل إذ إسرائيل هو يعقوب من ولد إسحاق أخي إسماعيل عليهم السلام، ولم يبعث من ولد إسماعيل بعد موسى عليه السلام غير سيدنا ومولانا محمد ﷺ.

ومنها: ما جاء في السفر الأول من التوراة: أنه تعالى قال لإبراهيم عليه الصلاة والسلام: «إن هاجر تلد ولداً، ويكون من ولدها من تكون يده فوق الجميع، ويد الجميع مبسوطة إليه

= ١- أن جبل فاران هو جبل مكة، حيث سكن إسماعيل، تقول التوراة عن إسماعيل: «كان الله مع الغلام فكبر، وسكن في البرية، وكان ينمو رامي قوس، وسكن في برية فاران، وأخذت له أمه زوجة من أرض مصر» (التكوين ٢١/ ٢٠-٢١)، ومن المعلوم تاريخياً أن إسماعيل نشأ في مكة وليس في فلسطين.

٢- «هؤلاء هم بنو إسماعيل ... وسكنوا من حويلة إلى شور» (التكوين ٢٥/ ١٦ - ١٨)، وحويلة كما جاء في قاموس الكتاب المقدس: منطقة في شمال أرض اليمن، بينما شور في جنوب فلسطين، وأن وجود منطقة اسمها فاران في جنوب سيناء لا يمنع من وجود فاران أخرى، هي تلك التي سكنها إسماعيل، فقد ورد مثلاً إطلاق اسم سعير على المنطقة التي تقع في أرض أدوم التي هي حالياً في الأردن، وتكرر ذلك الإطلاق في مواضع عديدة في الكتاب، ولم تمنع كثرتها أن يطلق ذات الاسم على جبل في وسط فلسطين غربي القدس في أرض سبط يهوذا. (انظر يشوع ١٥/ ١٠).

(١) التثنية (١٨/ ١٧-٢٢)، ويرى النصارى أن هذه نبوءة بالمسيح عليه السلام، انظر (أعمال الرسل٣/ ٢٢-٢٦) وهذا باطل لأدلة كثيرة نذكر بعضها:

١- أن النصارى يدعون للمسيح الألوهية وليس النبوة!

٢- أنه من غير بني إسرائيل، بل هو من بين إخوتهم، أي أبناء عمومتهم «من وسط إخوتهم»، وعمومة بني إسرائيل هم بنو عيسو بن إسحاق، وبنو إسماعيل بن إبراهيم. ومن المعهود في التوراة إطلاق لفظ «الأخ» على ابن العم، ومن ذلك قول موسى لبني إسرائيل: «أنتم مارون بتخم إخوتكم بنو عيسو» (التثنية ٢/ ٤)، وبنو عيسو بن إسحاق هم أبناء عمومة لبني إسرائيل.

٣- من صفات هذا النبي أنه أميّ لا يقرأ ولا يكتب، والوحي الذي يأتيه وحي شفاهي، يغاير ما جاء الأنبياء قبله من صحف مكتوبة «وأجعل كلامي في فمه»، وقد كان المسيح عليه السلام قارئاً (انظر لوقا ٤/ ١٦-١٨).

بالخشوع »[1]، ولا خفاء أنه لم يكن من ولد هاجر مَن يده فوق الجميع غير سيدنا محمد ﷺ فإنه بعث إلى أهل الأرض كافةً، وأظهر الله تعالى دينه على جميع الأديان كلها، وأذعن له جميع أهل الأرض، وبسطوا إليه أيديهم بالذلة والخشوع.

ومنها: ما جاء في المصحف الرابع عشر من الإنجيل: « أنا أطلب لكم إلى أبي حتى يمنحكم ويعطيكم بارقليطا ليكون معكم إلى الأبد، والبارقليط: روح الحق واليقين »[2].

وفي الخامس عشر من الإنجيل: « فأما بارقليط روح القدس الذي يرسله أبي باسمي هو يعلمكم ويمنحكم جميع الأشياء، وهو يذكركم ما قلتُ لكم، ثم قال: وإني أخبرتكم بهذا قبل أن يكون، حتى إذا كان ذلك تؤمنون به »[3]، وقوله: «أبي» معناه: ربي وإلهي، وقوله: «باسمي» يعني: النبوة مثلي، ومعنى البارقليط: النبي كاشف الخفيات، ومعنى كونه روح الحق واليقين والقسط الذي هو العدل: أن هذه الأشياء قبل مبعث نبينا ومولانا محمد ﷺ كالميتة لا حراك لها ولا انتعاش، ونبينا ومولانا محمد ﷺ إذا بعث هو كالروح لها، فترجع حينئذ قائمة في الأرض، ولا خفاء أنه عليه الصلاة والسلام هو الذي أحيا الله تعالى به بعد عيسى عليه السلام الحق واليقين والعدل بعدما خمدت وماتت وانتشر الباطل وقوي أمره، وهو عليه الصلاة والسلام الذي يبقى شرعه إلى الأبد.

وفي المصحف السادس عشر من الإنجيل: « أقول لكم الآن حقاً يقيناً: إن انطلاقي عنكم خير لكم، فإن لم أنطلق عنكم إلى أبي لم يأتكم البارقليط، وإن انطلقت أرسلت به إليكم، فإذا ما جاء هو يفيد أهل الأرض العلم، ويدينهم ويوبخهم، ويوقفهم على الخطيئة والبر »[4]، ثم قال: « إذا جاء روح الحق واليقين يرشدكم ويعلمكم ويذكركم بجميع الخلق ؛

(٢) التكوين (١٦/ ١١-١٢) والنص كما في ترجمة دار الكتاب المقدس: (وقال لها ملاك الرب: ها أنت حبلى فتلدين ابناً. وتدعين اسمه اسماعيل؛ لأن الرب قد سمع لمذلّتك، وإنه يكون إنساناً وحشيّاً. يده على كل واحد ويد كل واحد عليه. وأمام جميع إخوته يسكن)، وجاء في نفس السفر (١٧/ ٢٠): (وأما إسماعيل فقد سمعت لك فيه. ها أنا أباركه وأثمره وأكثره كثيراً جداً، اثني عشر رئيساً يلد، وأجعله أمة كبيرة).

(٢) يوحنا (١٤/ ١٧).

(٣) يوحنا (١٤/ ٢٧) .

(٤) يوحنا (١٦/ ٦-١٢) .

لنبوءة بالبارقليط تفرد بها يوحنا، وتم ترجمة البارقليط بالمعزي في كل الترجمات الحديثة تقريباً:

= يوحنا (١٤/ ١٥-٣٠): «إن كنتم تحبونني فاحفظوا وصاياي، وأنا أطلب من الآب فيعطيكم معزياً آخر، ليمكث معكم إلى الأبد، روح الحق الذي لا يستطيع العالم أن يقبله؛ لأنه لا يراه ولا يعرفه، وأما أنتم فتعرفونه؛ لأنه ماكث معكم، ويكون فيكم ... إن أحبني أحد يحفظ كلامي، ويحبه أبي وإليه نأتي، وعنده نصنع منزلاً. الذي لا يحبني لا يحفظ كلامي، والكلام الذي تسمعونه ليس لي، بل للآب الذي أرسلني، بهذا كلمتكم وأنا عندكم، وأما المعزي الروح القدس الذي سيرسله الآب فهو يعلمكم كل شيء، ويذكركم بكل ما قلته لكم .... قلت لكم الآن قبل أن يكون، حتى متى كان تؤمنون، لا أتكلم أيضاً معكم كثيراً؛ لأن رئيس هذا العالم يأتي، وليس له فيّ شيء».

ويتحدث عن صفاته قائلاً: «متى جاء المعزي الذي سأرسله أنا إليكم من الآب، روح الحق الذي من عند الآب ينبثق، فهو يشهد لي، وتشهدون أنتم أيضاً؛ لأنكم معي في الابتداء. قد كلمتكم بهذا لكي لا تعثروا، سيخرجونكم من المجامع، بل تأتي ساعة فيها يظن كل من يقتلكم أنه يقدم خدمة لله ... قد ملأ الحزن قلوبكم، لكني أقول لكم الحق: إنه خير لكم أن أنطلق؛ لأنه إن لم أنطلق لا يأتيكم المعزي، ولكن إن ذهبت أرسله إليكم. ومتى جاء ذاك يبكت العالم على خطية وعلى بر وعلى دينونة، أما على خطية فلأنهم لا يؤمنون بي، وأما على بر فلأني ذاهب إلى أبي ولا ترونني أيضاً، وأما على دينونة فلأن رئيس هذا العالم قد دين. إن لي أموراً كثيرة أيضاً لأقول لكم، ولكن لا تستطيعون أن تحتملوا الآن، وأما متى جاء ذاك، روح الحق، فهو يرشدكم إلى جميع الحق؛ لأنه لا يتكلم من نفسه بل كل ما يسمع يتكلم به، ويخبركم بأمور آتية، ذاك يمجدني، لأنه يأخذ مما لي ويخبركم». (يوحنا ١٥/ ٢٦ - ١٦/ ١٤).

يقول الدكتور منقذ السقار حول ترجمة البارقليط بالمعزي: (ويعتقد المسلمون أن ما جاء في يوحنا عن المعزي، إنما هو بشارة من المسيح بنبينا صلى الله عليه وسلم، وذلك يظهر من أمور:

منها أن لفظة «المعزي» لفظة حديثة استبدلتها التراجم الجديدة للعهد الجديد، فيما كانت التراجم العربية القديمة (١٨٢٠م، ١٨٣١م، ١٨٤٤م) تضع الكلمة اليونانية (البارقليط) كما هي، وهو ما تصنعه كثير من التراجم العالمية.وفي تفسير كلمة «بارقليط» اليوناني نقول: إن هذا اللفظ اليوناني الأصل، لا يخلو من أحد حالين؛ الأول: أنه «باراكلي توس». فيكون حسب قول النصارى بمعنى: المعزي والمعين والوكيل.

والثاني: أنه «بيروكلوتوس»، فيكون قريباً من معنى: محمد وأحمد.

ويقول أسقف بني سويف الأنبا أثناسيوس في تفسيره لإنجيل يوحنا: «إن لفظ بارقليط إذا حُرف نطقه قليلاً يصير «بيركليت»، ومعناه: الحمد أو الشكر، وهو قريب من لفظ أحمد».

ويسأل عبد الوهاب النجار الدكتور كارلو نيلنو - الحاصل على الدكتوراه في آداب اليهود اليونانية القديمة - عن معنى كلمة «بيركلوتس» فيقول: «الذي له حمد كثير».

ومما يؤكد خطأ الترجمة أن اللفظة اليونانية (بيركلوتس) اسم لا صفة، فقد كان من عادة اليونانيين زيادة السين في آخر الأسماء، وهو ما لا يصنعونه في الصفات.

ويرى عبد الأحد داود أن تفسير الكنيسة للبارقليط بأنه «شخص يدعى للمساعدة أو شفيع أو محام أو وسيط» غير صحيح، فإن كلمة بارقليط اليونانية لا تفيد أياً من هذه المعاني، فالمعزي في اليونانية يدعى (باركالوف أو باريجوريس)، والمحامي تعريب للفظة (سانجرس)، وأما الوسيط أو الشفيع فتستعمل له =

لأنه ليس يتكلم ببدعة من تلقاء نفسه »، ومعنى انطلاق عيسى عليه السلام إلى أبيه — أي: ربه عز وجل —: انطلاقه إلى محل رفعته وكرامته، والاستراحة من الناس، والتوجه بكلّيّة القلب إلى المولى تبارك وتعالى، وكونه يرسل نبينا ومولانا محمداً ﷺ يحتمل أن يكون معناه: أنه يتسبب في ذلك برغبته إلى الله تعالى، ويحتمل أن يكون معناه: لما علم عليه الصلاة والسلام أن بعث سيدنا ومولانا محمد ﷺ إنما يكون بعد رفعه وتغيبه عن الناس، وأن رفعه من أمارات بعثه ﷺ فأسند إرساله إلى نفسه بهذا المعنى على سبيل المجاز. والله تعالى أعلم.

ومنها ما جاء في الزبور من قوله تعالى خطاباً لنبينا ومولانا محمد ﷺ: « تقلد أيها الجبار السيف فإن ناموسك وشرائعك مقرونة بهيبة يمينك، وسهامك مسنونة، والأمم يخرون تحتك»[1]، أي: يذلون لك حتى يدخلوا في الإسلام طوعاً أو كرهاً، أو ﴿ يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ ﴾ [التوبة: ٢٩].

وفي الزبور أيضاً يقول الله تعالى لداود عليه السلام: « سيولد لك ولد أدعى له أباً ويدعى لي ابناً»، فقال داود عليه السلام: «اللهم ابعث جاعل السنة كي يعلم الناس أنه

= لفظة «ميديتيا»، وعليه فعزوف الكنيسة عن معنى الحمد إلى أي من هذه المعاني إنما هو نوع من التحريف. ويوافقه الدكتور سميسون في كتاب «الروح القدس أو قوة في الأعالي»، فيقول: «الاسم المعزي ليس ترجمة دقيقة جداً». ومما سبق يتضح أن ثمة خلافاً بين المسلمين والنصارى في الأصل اليوناني لكلمة «بارقليط» حيث يعتقد المسلمون أن أصلها «بيركلوتوس» وأن ثمة تحريفاً قام به النصارى لإخفاء دلالة الكلمة على اسم النبي أحمد: الذي له حمد كثير.

ومثل هذا التحريف لا يستغرب وقوعه في كتب القوم، ففيها من الطوام مما يجعل تحريف كلمة «البيرقليط» من السهل الهين. كما أن وقوع التصحيف والتغير في الأسماء كثير عند الترجمة بين اللغات وفي الطبعات، فاسم «باربا اس» في الترجمة البروتستانتية هو في نسخة الكاثوليك " بارابا "، وكذا (المسيا: ماشيح) و(شيلون: شيلوه) وسوى ذلك، وكلمة «البارقليط» مترجمة عن السريانية لغة المسيح الأصلية، فلا يبعد أن يقع مثل هذا التحوير حين الترجمة. ولجلاء التحريف في هذه الفقرة فإن أدوين جونس في كتابه «نشأة الديانة المسيحية» يعترف بأن معنى البارقليط: محمد، لكنه يطمس اعترافه بكذبة وطامّة لا تنطلي على أهل العلم والتحقيق، فيقول بأن المسيحيين أدخلوا هذا الاسم في إنجيل يوحنا جهلاً منهم بعد ظهور الإسلام وتأثرهم بالثقافة الدينية للمسلمين. (سلسة الهدى والنور ص ٧٨).

(١) المزمور (٤٥/ ١-٦).

بشر »، وهذا الولد الذي ولد لداود عليه السلام بهذه الصفة المذكورة هو عيسى عليه السلام[1]، ولم يبعث الله تعالى بعده جاعلاً للسنّة وخامداً للبدعة وكاشفاً للغمة إلا نبينا ومولانا محمداً ﷺ، فأعلم الناس أن عيسى عليه السلام عبد الله ورسوله، وأنه لم يستنكف المسيح أن يكون عبد الله ولا الملائكة المقربون، وأنه ما كان لله أن يتخذ من ولد، ﴿ وَمَا يَنۢبَغِي لِلرَّحۡمَٰنِ أَن يَتَّخِذَ وَلَدًا ۝ إِن كُلُّ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ إِلَّآ ءَاتِي ٱلرَّحۡمَٰنِ عَبۡدًا ﴾[مريم: ٩٢-٩٣]، وأن مولانا جل وعز أحد صمد ﴿ لَمۡ يَلِدۡ وَلَمۡ يُولَدۡ ۝ وَلَمۡ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدُۢ ﴾[الإخلاص: ٣-٤]. وقال أشعياء النبي عليه السلام حاكياً عن الله تعالى:

« عبدي الذي سرت به نفسي أنزل عليه وحيي فيظهر في الأمم عدلي، يوصي الأمم بالوصايا، ولا يضحك، ولا يسمع صوته في الأسواق، يفتح العيون العور، ويسمع الآذان الصم، ويحيي القلوب الغلف، وما أعطيه لا أعطيه غيره، أحمد يحمد الله حمداً كثيراً، ثم أشار إلى بلده مكة، فقال: تفرح البرية العطشى، وسكانها يهللون الله تعالى على كل شرف، ويكبرونه عل كل رابية، ولا يضعف، ولا يغلب، ولا يميل إلى الهوى، ولا يسمع في الأسواق صوته، ولا يذل الصالحين الذين هم كالقصعة الضعيفة بل يقوّي الصالحين، وهو ركن المتواضعين، وهو نور الله الذي لا يطفأ ولا يخصم حتى تثبت في الأرض حجتي، وينقطع به العذر، وإلى توراته ينقاد الخلق »[2].

---

(١) ذكرت هذه العبارات في صموئيل الثاني (٧/ ١٤) والراجح أنها نبوءة بسيدنا سليمان وليست بعيسى عليهما الصلاة والسلام، وذلك لما جاء في النص قبل ذلك (٧/ ٨-١٧): « فهكذا تقول لعبدي داود ... متى كملت أيامك وأضجعت مع آبائك أقم نسلك الذي يخرج من **أحشائك** ... » فسليمان هو من وُلد من أحشائه، أما عيسى فقد جاء من حَفَدته. وفي «مرقس» أن المسيح قال: «كيف يقول الكتبة: إن المسيح ابن داود؟ لأن داود نفسه قال بالروح القدس: قال الرب لربي: اجلس عن يميني حتى أضع أعداءك موطئاً لقدميك، فداود نفسه يدعوه رباً، فمن أين هو ابنه؟!» (مرقس ١٢/ ٣٧)، وهو ما ذكره «لوقا» أيضاً: «وقال لهم: كيف يقولون: إن المسيح ابن داود، وداود نفسه يقول في كتاب المزامير: قال الرب لربي: اجلس عن يميني، حتى أضع أعداءك موطئاً لقدميك ؟ فإذا داود يدعوه رباً فكيف يكون ابنه؟»، (لوقا ٢٠/ ٤٠-٤٤)، ومع هذا يصر بولوس (شاؤول) أنها نبوءة بالمسيح كما جاء في رسالته للعبرانيين (١/ ٥) .

(١) أشعيا الإصحاح ٤٢ .

فانظر رحمك الله إلى هذا التصريح العظيم بنبينا ومولانا محمد ﷺ من غير ما وجه كقوله: «يوصي الأمم» فإنه يقتضي البعث لجميعهم، ولم يثبت ذلك إلا لنبينا ومولانا محمد عليه الصلاة والسلام، وقوله: «أحمد يحمد الله» فهذا تصريح باسمه، وقوله: «تفرح البرية العطشى وسكانها...» إلى آخره، فإنه لا خفاء أن هذه أوصاف مكة. وفي مصحف أشعياء عليه السلام: «لتفرح أهل البادية العطشى ولتبتهج البراري والفلوات؛ لأنها ستعطى بأحمد محاسن لبنان، وكمثل حسن الدساكر والرياض». فانظر أيضاً إلى هذا التصريح الواضح باسمه عليه الصلاة والسلام بما أكرم الله تعالى به بلده مكة بسبب بركة وجوده ونشأته فيها وبعثه منها، ومعنى كونها عطشى[1]، أي: من الرسل والأنبياء عليهم الصلاة والسلام، فإن بلد معظمهم الشام، فأعطى الله سبحانه لمكة ببعث أشرف الخلق منها ﷺ محاسن لبنان، أي: الشام؛ لأن لبنان من جباله.

وفي صحف أشعياء أيضاً عليه السلام: «أتت أيام الكمال، ثم قال: لتعلموا يا بني إسرائيل الجاهلين أن الذي تسمونه ضالاً هو صاحب النبوة، تفترون ذلك على كثرة ذنوبكم وعظيم فجوركم».

وفي صحف حزقيائيل النبي عليه السلام يقول عن الله عز وجل بعدما ذكر معاصي بني إسرائيل وشبههم بكرمة — وهي شجرة العنب — فقال: «لم تلبث[2] تلك الكرمة أن قلعت بالسخط، ورمي بها على الأرض، وأحرقت السمائم ثمارها، فعند ذلك غرس غرس

= وتُعَدُّ هذه من أعظم البشارات بالنبي محمد صلى الله عليه وآله وسلم وقد اختفت الفقرة التي فيها تصريح باسم سيدنا محمد (أحمد يحمد الله حمداً كثيراً) من كل الترجمات الحديثة! وقد نقل العلامة رحمة الله الهندي عن حيدر القرشي صاحب كتاب «خلاصة سيف المسلمين» قوله: «إن القسيس أوسكان الأرمني ترجم كتاب إشعياء باللسان الأرمني في سنة ألف وست مئة وست وستين»، وطبعت هذه الترجمة في سنة ألف وسبع مئة وثلاث وثلاثين في مطبعة أنتوني بورتولي، ويوجد في هذه الترجمة في الباب الثاني والأربعين هذه الفقرة: «سبحوا الله تسبيحاً جديداً، وأثر سلطنته على ظهره، واسمه أحمد»! والإمام السنوسي (المتوفى سنة ٨٩٥ هـ - ١٤٨٩ م) ينقل من الترجمات القديمة قبل حدوث التحريف والبتر في نصوص الكتاب المقدس، ويعدّ نقله توثيقاً مهماً.

(١) في الأصل: عطشاء.

(٢) في الأصل: لم تلبس.

في البادية، وفي الأرض المهملة العطشى، وخرجت من أغصانها الفاضلة نار أكلت تلك الكرمة حتى لم يوجد فيها غصن قوي ولا قضيب »[1].

فاعتبر رحمك الله بهذا التصريح العظيم به عليه الصلاة والسلام، وبصفة بلده مكة، والتصريح بما وقع له ﷺ مع اليهود بني إسرائيل من تمكينه تعالى له عليه الصلاة والسلام منهم بالقتل الذريع والسبي، والإذلال لهم بضرب الجزية في جميع بلاد الإسلام.

وقال دانيال النبي عليه السلام وقد سأله الملك بختنصر عن منامة رآها وطلبه أن يخبره بها وبتفسيرها، فقال له دانيال عليه السلام: « أيها الملك رأيت صنماً بارع الجمال أعلاه من ذهب، ووسطه من فضة، وأسفله من نحاس، وساقاه من حديد، ورجلاه من فخار، فبينما أنت تنظر إليه قد أعجبك حسنه إذ نزل حجر من السماء فكسره وضرب رأس الصنم فطحنه حتى اختلط ذهبه وفضته ونحاسه وحديده وفخاره، ثم إن الحجر ربا وعظم حتى ملأ الأرض كلها، فقال له الملك بختنصر: صدقت فأخبرني بتأويلها، فقال له دانيال عليه السلام: أما الصنم فأمم مختلفة في أول الزمان وفي وسطه وفي آخره، فالرأس من الذهب أنت أيها الملك، والفضة ابنك بعدك، والنحاس الروم، والحديد الفرس، والفخار أمّتان ضعيفتان تملكهما امرأتان باليمن والشام، والحجر النازل من السماء دين نبيّ وملك أمّته أبديّ يكون في آخر الزمان، يغلب الأمم كلها، ثم يعظم حتى يملأ الأرض كلها كما ملأها هذا الحجر»[2].

فانظر هذا التصريح الجليّ المطابق لسيدنا ونبينا ومولانا محمد ﷺ، فإنه هو الذي بُعث في آخر الزمان، وهو الذي نبوته وملك أمّته أبديّ إلى قيام الساعة، إذ لا نبي بعده ﷺ، ولا نسخ لشرعه الشريف ما بقيت الدنيا، وهو الذي بُعث إلى جميع الأمم، وظهر عليها كلها، وخلط بين أجناسها، وجعلها على اختلاف أديانها ولغتها ديناً واحداً، وعلى لغة واحدة، إذ كلهم يقرؤون القرآن بلغة العرب، وبها يصلون إلى غير ذلك، وكلهم يدينون بدين واحد وهو دين محمد ﷺ، وهو دين الإسلام، وبالجملة فنصوص الكتب السابقة على ثبوت نبوة سيدنا ومولانا محمد ﷺ، وتعظيم شأنه، وإيصاء الأنبياء الماضين عليه، وإشادتهم ذكره، وتبشيرات الأخبار به لا تكاد تنحصر، وثبوت رسالته وشرفه على كل ما خلق مولانا تبارك

(١) حزقيال (١٧/ ٧-١٠).

(٢) نبوءة دانيال مذكورة في الإصحاح (٢) والإصحاح (٧)، وهي من أكثر النبوءات غموضاً في الكتاب المقدس.

وتعالى أجلى من الشمس، وقد ثبت الإجماع على أفضليته ﷺ على جميع الخلق، وشواهد ذلك من الكتاب والسنة لا تكاد تنحصر، ولا يلتفت إلى من ابتدع وحاول غير ذلك، ويكفيك في معرفة شرفه وعلو منزلته عند الله تعالى على جميع المخلوقات عموماً بلا استثناء ما أجمع عليه من التقدم للشفاعة الكبرى في مواطن الآخرة، وتنويه الله تعالى هناك بقَدْره، والرفع لمنزلته، والإكرام له حيث اجتمع الأولون والآخرون وجميع الأنبياء والمرسلين والملائكة كلهم والمقربين، وعمّ الخطب، واشتد الهول، وكلٌّ مشغول بنفسه، خائف هائب لجلال المولى العظيم، جاثٍ على ركبتيه لما يرى في ذلك اليوم من الخطر والهول الجسيم، ولا يتجاسر أحد في ذلك اليوم الهائل على مخاطبة المولى تبارك وتعالى في رفع شيء مما نزل سوى فيقول عندما تنتهي الناس إليه في طلب الشفاعة إلى المولى تبارك وتعالى: « أنا لها »[1]، ولا يخاف ولا يهمه أمر نفسه، ولا يُتعتع، ويذهب حتى يسجد تحت ساق العرش فيقول المولى جل وعلا: « ارفع رأسك يا محمد، وقل يُسمع لك، واسأل تعط، واشفع تشفَّع »[2]، فانظر — رحمك الله — إلى هذا الخطاب العزيز الشريف اللطيف له عليه الصلاة والسلام من مولانا تبارك وتعالى في ذلك اليوم الهائل الذي غضب فيه سبحانه غضباً عظيماً لم يغضب قبله مثله ولا يغضب بعده مثله[3]، كيف وهو صريح في المعنى بلا نزاع، ولا ريب ولا احتمال ولا خفاء أنه لا أكرم من نبينا وسيدنا ومولانا محمد ﷺ على الله تبارك وتعالى، وفي الحديث: أنه ﷺ أول من يقرع باب الجنة[4]، فيقول رضوان خازنها: من أنت؟ فيقول: "محمد"، فيقول رضوان عليه السلام: بك أمرت، لا أفتح لأحد قبلك[5]. أو كما قال، وروي ما معناه: أن النار عندما تسوقها الملائكة الموكلون بها بالسلاسل لتحيط بالخلق في المحشر، فإذا قربت منهم بنحو خمس مئة عام تشهق عليهم شهيقاً عظيماً منكراً، وتنفلت منها الأعناق إلى

(١) جزء من حديث أخرجه الإمامان البخاري (٧٥١٠)، ومسلم (١٩٣).

(٢) رواه — مع اختلاف بعض الألفاظ وترتيبها — من حديث أبي هريرة: البخاري (٣٣٤٠، ٤٧١٢)، ومسلم (١٩٤)، ومن حديث أنس: البخاري (٤٤٧٦، ٦٥٦٥، ٧٤١٠، ٧٥١٠)، ومسلم (١٩٣).

(٣) كما جاء في حديث البخاري (٣٣٤٠، ٤٧١٢)، ومسلم (١٩٤).

(٤) مسلم (٣٣١) (١٩٦).

(٥) مسلم (١٩٧).

المحشر طول العنق منها خمس مئة سنة له فم وأسنان من نار، فيصل العنق إلى المحشر، ويزفر عليهم ويشهق عليهم شهيقاً منكراً لا يستطاع سماعه، ويملأ عليهم الجو ظلمة وناراً زيادة على ما هم فيه من الأهوال الجسيمة، ويلتقط العنق الناسَ من الموقف، ويبتلعهم ذلك العنق الطويل إلى جوفه، وحينئذ تجثو على الرُّكب الملائكة المقرّبون والأنبياء والمرسلون – على جميعهم الصلاة والسلام – فحينئذ ينهض إلى النار نبينا محمد ﷺ فيزجرها عن الناس ويأمرها بالتأخر عنهم، فتسمع النار حينئذ نداءً من قِبَل الله تعالى: اسمعي وأطيعي. وقد روي عنه عليه الصلاة والسلام أنه قال: «أنا سيد ولد آدم ولا فخر»[1]، و: «أنا سيد الناس»[2] و: «آدم فمن دونه تحت لوائي يوم القيامة»[3]، و: «لو كان موسى وعيسى حَيَّين ما وسعهما إلا اتباعي»[4]، وبالجملة فثبوت شرفه وأفضليته على جميع المخلوقات يكاد أن يكون معلوماً من الدين ضرورة بحيث لا يحتاج إلى سرد دليل:

وليس يصحُّ في الأذهان شيءٌ إذا احتاج النهار إلى دليلِ[5]

(تنبيهان):

(الأول): قال التفتازاني في «شرح المقاصد الدينية» له بعد ذكر الإجماع على أنه ﷺ أفضل الأنبياء والرسل عليهم الصلاة والسلام: ثم اختلفوا في الأفضل بعده؛ فقيل: آدم عليه السلام لكونه أبا البشر، وقيل: نوح عليه السلام لطول عبادته ومجاهدته، وقيل: إبراهيم عليه السلام لزيادة توكله واصطفائه، وقيل: موسى عليه السلام لكونه كليم الله تعالى ونجيّه، وقيل: عيسى عليه السلام لكونه روح الله وصفيه.

(الثاني): قال الشيخ العارف بالله، المحقق السالك، المربي، قدوة المقتدين، وعلم المهتدين، حجة الله تعالى، أبو عبد الله محمد بن عباد، رحمه الله تعالى، ورضي عنه، في «رسائله» في معنى الأفضلية التي ثبتت بين الأنبياء والرسل ومن في معناهم من الملائكة على

(١) رواه من حديث أبي سعيد: الترمذي (٣١٤٨، ٣٦١٥) وزاد «يوم القيامة»، وابن ماجه (٤٣٠٨).

(٢) رواه البخاري (٤٧١٢)، ومسلم (١٩٤).

(٣) انظر الهامش (١) ص ٤٠ .

(٤) أورده ابن كثير في «تفسيره» (آل عمران: ٨١-٨٢، الكهف: ٨٢) بلا عزو، لكن يشهد له أحاديث، انظر «مجمع الزوائد» للهيثمي ١/ ١٧٣-١٧٤.

(٥) البيت للمتنبي، وهو في "ديوانه".

جميعهم الصلاة والسلام، قال: إنما وقعت الأفضلية بينهم بحكم الله تعالى بأفضلية بعضهم على بعض لا من أجل علة موجبة لذلك وجدت في الفاضل وفُقدت من المفضول، وللسيد أن يفضل بعض عبيده على بعض، وإن كان كل واحد منهم كاملاً في نفسه بالغاً من ذلك الغاية التي تليق به، من غير أن يحمله على ذلك وصف يكون فيهم، وذلك مما يجب له بحق سيادته، والتمثيل بالسيد أمر تقريبي إذ لا يخلو من البواعث والأغراض، والله تعالى منزه عن جميع ذلك، ثم إن الله تعالى أعلم بما يقتضيه هذا الحكم بالأفضلية، فهذا الذي يظهر لي في سبب وجود الأفضلية بين الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، ولا يتصور عندي إنكار ذلك، وأما أن يعتقد في سبب وجود الأفضلية اتصاف الفاضل بصفات هي مفقودة من المفضول أو أن صفات الفاضل ناقصة وصفات الأفضل كاملة؛ فهو عندي تكلّف وتعسّف، ولا يسلم من الوقوع في سوء الأدب، وما زلت قط أستثقل ما تواطأ عليه الجمّ الغفير من العلماء المحققين حيث يقولون: إن فلاناً من الأنبياء حاله كذا وحال نبينا كذا وشتان ما بين الحالتين، أو يقولون: إن كان اختص بكذا فعند نبينا ما هو أعظم من ذلك، كما قالوا في انفجار الماء من الحجر لموسى عليه السلام وانفجار الماء من بين أصابع نبينا ومولانا محمد ﷺ؛ لم يفرقوا بينهما سوى أن الحجر مألوف منه انفجار الماء والأصابع لم يؤلف منها ذلك، حتى إن أهل العصر الذي يلي عصرنا نظم قصيدة طويلة مليحة استنبط فيها من أحوال نبينا ومولانا محمد ﷺ ومعجزاته ما وازن جميع معجزات الأنبياء عليهم الصلاة والسلام وشريف أحوالهم، وسلك ومسلك ما ذكرناه من التباين بين قدر نبينا ومولانا محمد ﷺ وغيره من الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، ولقد أحسن في ذلك وأساء؛ أحسن من حيث ذلك الاستنباط، وأساء لما يفهم منه من النقص والانحطاط، فإن قالوا: إن ذلك مما تقتضيه أفضلية نبينا ومولانا محمد ﷺ، قلنا لهم: من أين لكم ذلك؟ والذي تقتضيه أفضليته لا نعرفه من تلقاء أنفسنا جملها ولا تفاصيلها، وإنما نعرف ذلك من قِبَله عليه الصلاة والسلام، ثم إنا لم نعرف من قبله إلا أموراً جميلة لا يعلم حقائقها إلا من فضله، وأموراً تفصيلية ربما نعلمها كقوله: «أعطيت كذا» و«فضلت بكذا» أو ما معناه هذا، فإذا اعتقدنا أفضليته بإخباره إيانا بذلك، ووقفنا على ما أخبرنا به من بعض البعض مما يقتضيه حكم الله له بالأفضلية، ومن أين لنا بالاطلاع على كنه ما يقتضيه ذلك الحكم منه؟ ثم إن اقتصرنا على ذلك ولم نتجاوز إلى أن نتعرض لالتماس

ما يوجب وجود الأفضلية من قبل نظرنا إلى ما أعطي من الآيات، وما طُبع عليه من محامد الصفات، وما اتصف به من محاسن الحالات، وما فقد غيره من الأنبياء عليهم الصلاة والسلام من بعض هذه الأشياء: كنا في ذلك مصيبين سالمين من سوء الأدب مع خواصه وأحبابه، وإلا فإن سوء الأدب والوقوع في النشب لازم لنا لزوماً ضرورياً لا محيص عنه، كما فعل أئمتنا رضي الله عنهم، ولا أقول: إنهم في ذلك بمنزلة من هدم قصراً وبنى مصراً، أو بنى قصراً وهدم مصراً، ولكنه بمنزلة من هدمهما جميعاً؛ لأن الأفضل لا يحب أن يفضل بشيء لم يجعله مولاه سبباً في وجود أفضليته، ولا يحب أيضاً أن يحط الفاضل عن مرتبته، كما قال عليه الصلاة والسلام: «لا تفضلوا بين الأنبياء، ولا تخيروني على موسى، ولا يقولن أحدكم: أنا خير من يونس بن متّى»(١)، والمفضول أيضاً لا يحب أن يجعل لمفضوليته علة لم يجعلها مولاه سبباً، وهو فقده ما اتصف به الأفضل، ولا يحب أيضاً أن يفرق بينه وبين الأفضل، وهم جميعاً رسل الله عز وجل، وهدم محبة كل واحد منهم لهذا كله إنما هو لحق الله تعالى لا لهم، فقد آل سوء الأدب معهم إلى سوء الأدب مع الله تعالى، وهذا أمر عظيم، فهذا كلام جرّ إليه ما كنا بصدده من بيان الأسماء التي سمى الله تعالى بها نبيه محمداً ﷺ أو واحداً من أنبيائه ورسله عليهم الصلاة والسلام؛ لا يقال في بعضها: إنه أشرف من بعض من حيث تسمية الله تعالى له بذلك، وأما من حيث تسمية غيره – كما إذا سمى ذلك الشخص نفسه – فلا ينبغي له أن يسمى نفسه إلا باسم العبد ولا يختار إلا ذلك كما قال ﷺ: «خيّرتُ بين أن أكون نبياً ملكاً أو نبياً عبداً فاخترت أن أكون نبياً عبداً»(٢)، ولو وجد ﷺ اسماً يتضمن من التلاشي والعدم أشد مما يتضمنه اسم العبد لتسمى به واختاره، ويكون اسم العبد من هذه الحيثية أشرف أسمائه، كما قال الشاعر:

لا تدعني إلا بـيا عـبدها ... فإنـه أشـرف أسمائـي(٣)

ثم قال: ولا معنى عندي لقول من قال في قوله ﷺ: «أنا سيد ولد آدم ولا فخر»(٤): أي: لا فخر لي بالسيادة، وإنما الفخر لي بالعبودية؛ لأن الفخر أمر مذموم مطلقاً، وهو الذي

(١) رواه البخاري (٢٤١١، ٣٤١٥، ٧٤٧٢)، ومسلم (٢٣٧٣، ٢٣٧٦).
(٢) قال الهيثمي في «مجمع الزوائد» ٩/ ٣٠٧: رواه البزار والطبراني في «الأوسط»، ورجال البزار ثقات.
(٣) لم أقف للبيت على نسبة.
(٤) انظر الهامش (١) ص ١٢٤.

نفاه ﷺ ونزه نفسه عنه فقال: « ولا فخر »، خاف ﷺ أن ينسبه بعض من سمع أول كلامه إلى أنه افتخر، فحفظ موضع الفتنة من قلوب السامعين فقال: «ولا فخر» أي: إنما أعلمتكم بسيادتي لتعلموا بذلك منزلتي ومكانتي، ولنقوم بواجب حق ربي، ولنعمل بأمره في التحدث بنعمه وإشهار أمرها وإشادة ذكرها. وقول من قال في معنى الحديث: إنما الفخر لي بالعبودية؛ كلام لا أفهمه؛ لأن العبودية نسبتها إليه وإلى غيره نسبة واحدة. فإن قالوا: إنما عنى بذلك العبودية التي هي حاله ومقامه، قلنا: إنما يصح الفخر بها إن صح من حيث كونها منّة من الله تعالى عليه، فإن صح الفخر بها من هذا الوجه فلم لا يصح افتخاره بالسيادة؟ وهي أيضاً منة من الله تعالى، فالظاهر أنه عليه الصلاة والسلام نفى التفاخر المطلق، ولم يخص ذلك بسيادة ولا غيرها، كما قال ﷺ: «أنا سيد ولد آدم ولا فخر، وأنا حامل لواء الحمد يوم القيامة ولا فخر، وأنا أول من تنشق عنه الأرض ولا فخر، وأنا أول شافع وأول مشفع ولا فخر، وأنا أول من يحرّك حلق الجنة فأدخلها مع فقراء المؤمنين ولا فخر، وأنا أكرم الأولين والآخرين ولا فخر»[1]، فبان لك بهذا كله أن إطلاق الأولية والأشرفية في بعض الأسماء دون بعض من غير نظر إلى ما ذكرناه من تسمية الله تعالى وتسمية غيره قصور في النظر. اهـ بلفظه وقليل منه بالمعنى.

وليكن هذا آخر ما قصدناه من هذا الشرح المبارك إن شاء الله تعالى. والحمد لله على ما منّ به من بدء ذلك وإتمامه. نسأل الله سبحانه أن يجعله خالصاً لوجهه الكريم، نافعاً لنا ولكل من اجتهد في تحصليه يوم لا ينفع مال ولا بنون، وأن يجعله نوراً يسعى بين أيدينا وأيديهم إلى جنة عدن مع الآباء والأمهات والإخوة والذرية والأحبة، ومن كان منهم في الماضي والحال، ومن سيكون، بجاه نبيه وأشرف خلقه سيدنا ومولانا محمد صلى الله عليه[2] وعلى آله وصحبه وسلم صلاةً وسلاماً نأمن بهما في كل موطن يَخاف فيه أمثالنا أهل الجرائم المذنبون. انتهى.

(١) التعليق السابق، وروى نحوه من حديث ابن عباس: الترمذي (٣٦١٦).

(٢) في الأصل: صلى الله عليه وسلم.

فهرس المحتويات

شرح صغرى الصغرى لأبي عبد الله محمد بن يوسف السنوسي

الموضوع رقم الصفحة

خطبة الكتاب.. ٥

مقدمة الشارح.. ٢٩

فضل الصلاة والسلام على النبي ﷺ ٣٣

الواجب على المكلف أن يعرف ما يجب وما يستحيل وما يجوز في حق مولانا عز وجل، وفي حق رسله عليهم الصلاة والسلام ٤٢

من الصفات الواجبة له تعالى: الوجود ٥٤

من الصفات الواجبة له تعالى: القدم والبقاء والمخالفة للحوادث.. ٦٣

من الصفات الواجبة له تعالى: قيامه بنفسه ٦٥

من الصفات الواجبة له تعالى: الوحدانية في الذات والصفات والأفعال.. ٧٠

من الصفات الواجبة له تعالى: القدرة والإرادة المتعلقتان بكل ممكن ٧٣

من الصفات الواجبة له تعالى: العلم المتعلق بجميع الواجبات والجائزات والمستحيلات...... ٧٦

من الصفات الواجبة له تعالى: السمع والبصر المتعلقان بجميع الموجودات، والكلام... ٧٧

من الصفات الواجبة له تعالى: الحياة ٨١

المستحيل في حقه تعالى.. ٨٢

الجائز في حقه تعالى ٨٣

الواجب في حق الرسل عليهم الصلاة والسلام: الصدق ٨٩

الواجب في حق الرسل عليهم الصلاة والسلام: الأمانة ٩١

الواجب في حق الرسل عليهم الصلاة والسلام: التبليغ ٩٢

المستحيل في حق الرسل عليهم الصلاة والسلام ٩٥

الجاز في حق الرسل عليهم الصلاة والسلام.. ٩٦

كل ما أوهم نقصاً في حقهم عليهم الصلاة والسلام وجب تأويله.. ٩٩

أفضلية سيدنا محمد ﷺ على جميع الأنبياء والمرسلين ١١٤

شرح صغرى الصغرى

دار الرازي
للطباعة والنشر والتوزيع

عمان - العبدلي - عمارة البنك الإسلامي
هاتف 4646116 - 6 - 00962
فاكس 4646106 - 6 - 00962
ص . ب 927601 عمان 11190 الأردن
e-mail: alrazi003@yahoo.com
www.al-razi.net